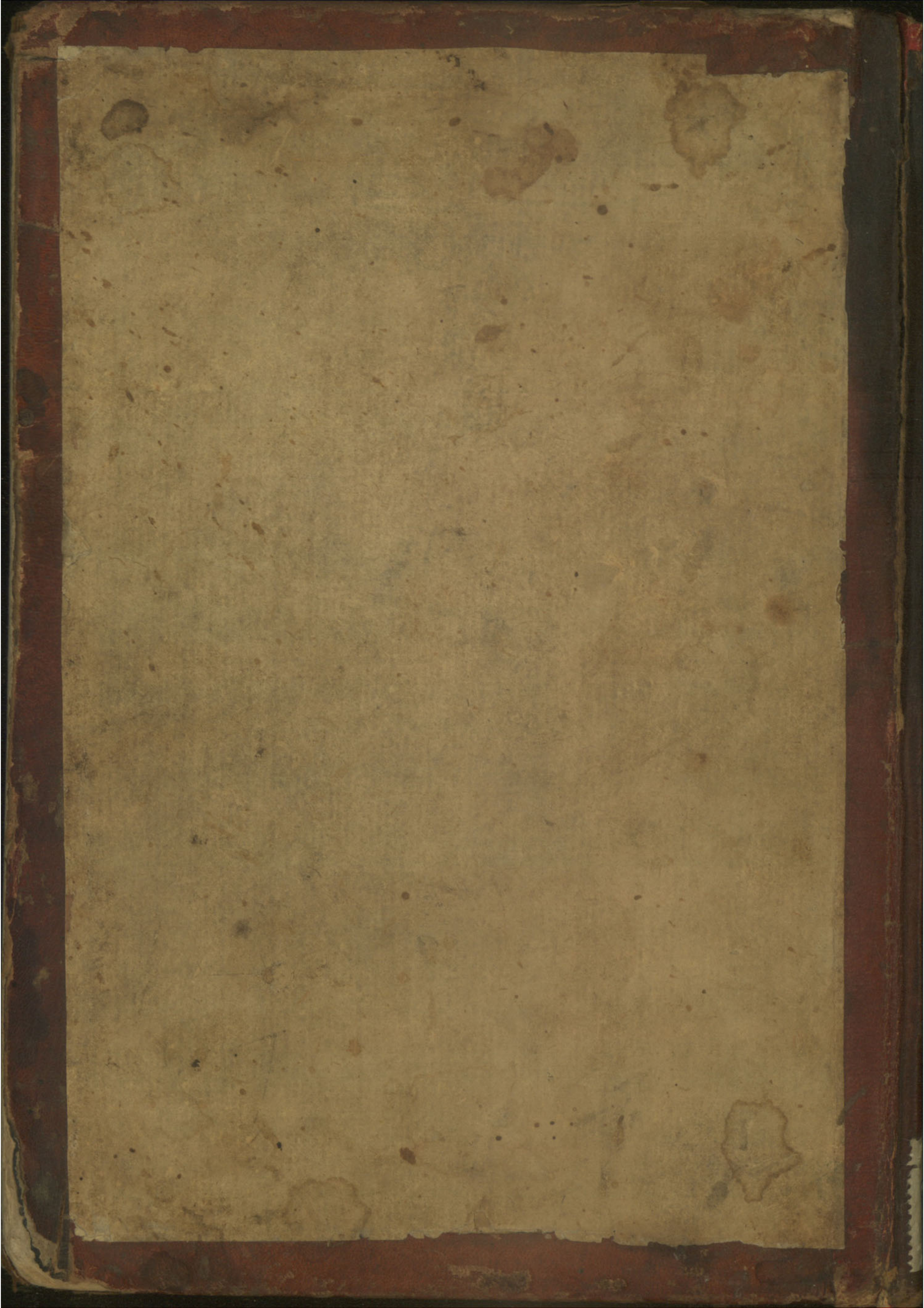
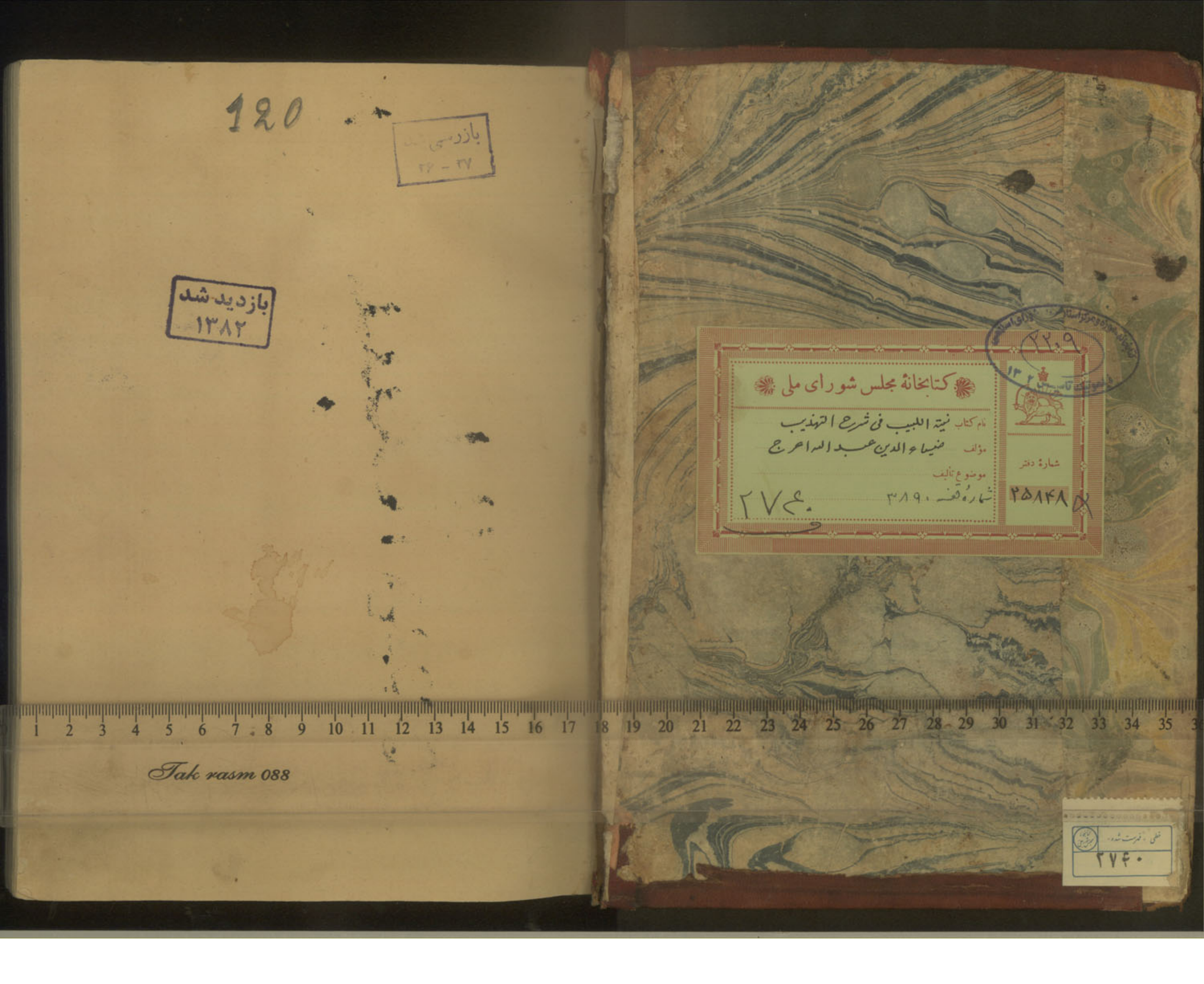
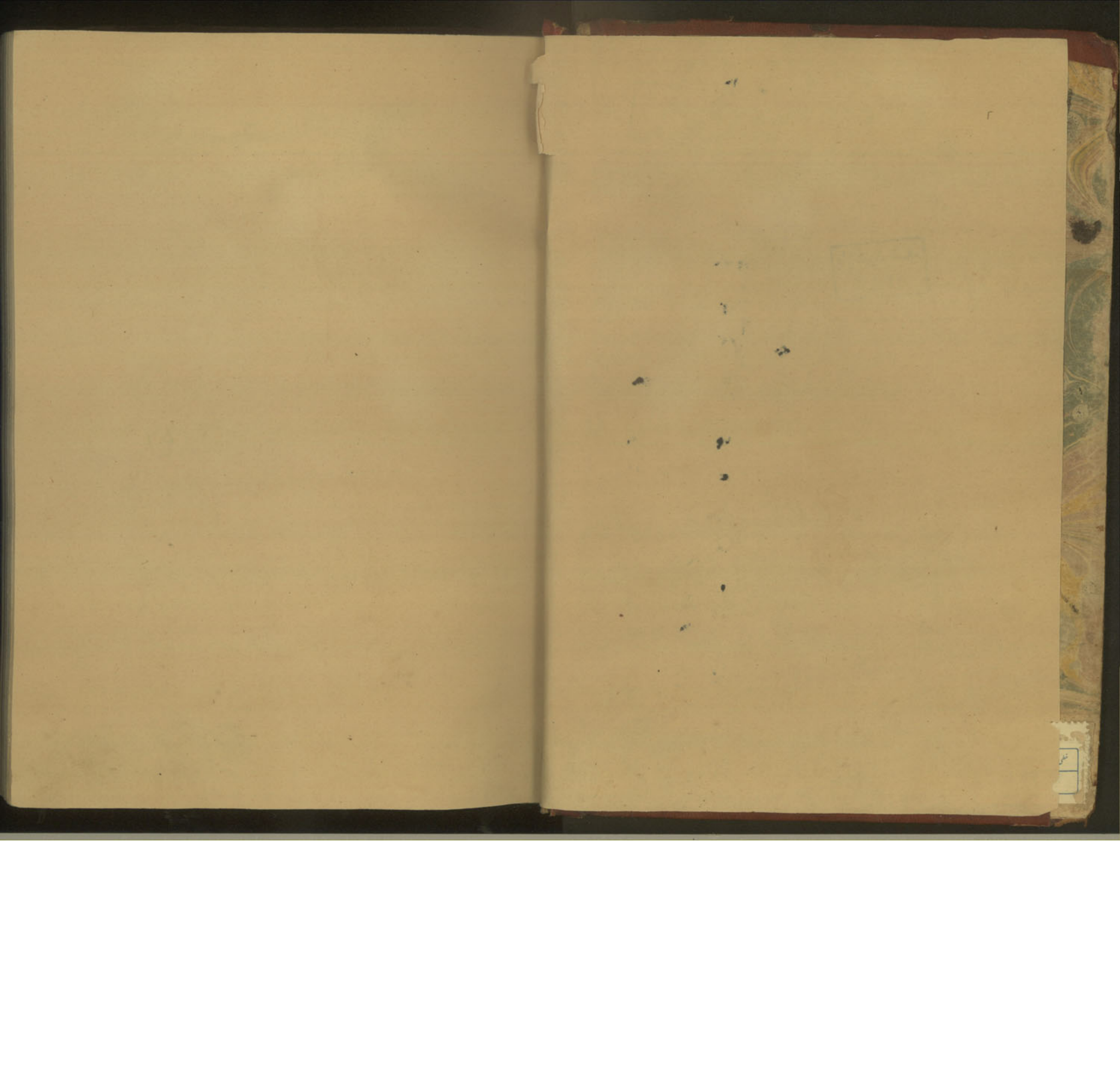


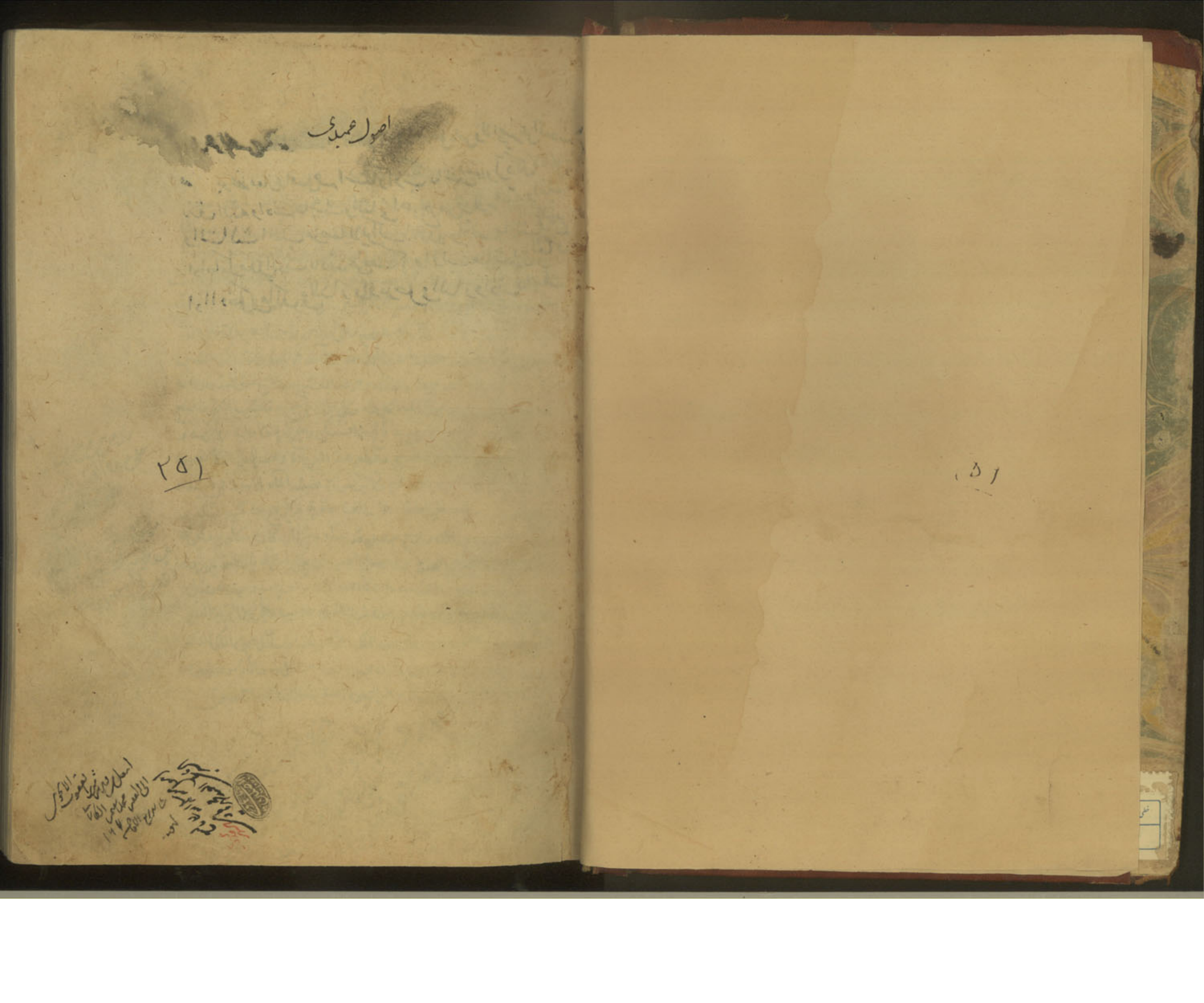

120
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب نیة اللبیب فی شرح التهذیب
مؤلف ضیاء الدین عبد الله اعرج
موضوع تألیف
شمارهٔ ثبت ۳۸۹۰
۲۷۴۰
شمارهٔ دفتر
۲۵۸۴۸
Tak rasm 088
۲۷۴۰



120
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب نیتة اللبیب فی شرح التهذیب
مؤلف ضیاء الدین عبد الله اعرج
موضوع تالیف
شمارهٔ ثبت ۳۸۹۰
۲۷۴۰
شمارهٔ دفتر
۲۵۸۴۸
۲۲۰۹
۲۷۴۰


120
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب نبئة اللبیب فی شرح التهذیب
مؤلف ضیاء الدین عبد الله اعرج
موضوع تالیف
شمارهٔ قفسه ۳۸۹۰
۲۷۶۰
شمارهٔ دفتر
۲۵۸۴۸
۲۷۶۰




اصول حمیدی



روى عن الحسن بن علي عليهما السلام وقال انا رجل عاص ولا اصبر عن المعصية فعظني بموعظة فقال عم افعل خمسة اشياء واذنب ما شئت فاول ذلك لا تاكل رزق الله واذنب ما شئت والثاني اخرج من ولاية الله واذنب ما شئت والثالث اطلب موضعا لا يراك الله واذنب ما شئت والرابع اذا جاء ملك الموت ادفعه عن نفسك واذنب ما شئت والخامس اذا ادخلك مالك في النار فلا تدخل في النار واذنب ما شئت

شفاء من كل علة ومرض

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال علمني ربي شيئا لا احتاج معه الى طبيب فقال بعض اصحابه يا رسول الله علمناه فقال صلى الله عليه وآله خذ من ماء مطر نيسان قبل ان يسقط على الارض في اناء واقرأ عليه الحمد وآية الكرسي والجحد والاعلى والمعوذتين والاخلاص كل واحدة منهم سبعين مرة ثم تقول لا اله الا الله سبعين مرة والله اكبر سبعين مرة وتقول اللهم صل على محمد وآل محمد الاوصياء الراضين المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته سبعين مرة وتقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر سبعين مرة ثم يشرب منه جرعة بالغداة وجرعة بالعشي سبعة ايام متوالية فان الله تعالى يدفع عمن يشرب هذا الماء كل داء وكل اذى في جسمه ويذهب الغم ويقطع البلغم ولا تؤذيه الرياح ولا يصيبه فالج ولا تشتكي وجع ظهره ولا بطنه ولا رأسه ولا شيئا من الاوجاع ولا يخاف البرسام ويقطع عنه البرودة وحصر البول ولا يصيبه حكة ولا جدري ولا طاعون ولا جذام ولا برص ولا يصيبه الماء الاسود في عينيه ويخشع قلبه ويرسل الله عليه الف رحمة والف مغفرة ويخرج من قلبه الشك والشرك والعجب والكبر ويخرج من عروقه الداء وان كان عقيما ويمحو الله عنه الوجع من اللوح المحفوظ واي رجل احب ان تحمل امرأته فان الله يرزقه ولدا وان كان محبوسا اطلقه الله وان كان به اذى سكن عنه ويبرى عن كل وجع في جسده كمن يمنع ان يضع فيها من تربة الحسين عم شيئا ويقرأ عليه التربة العذراء عشر مرات ويقول اللهم اني اسألك بحق الملك الذي قبضها واسألك بحق الملك الذي خزنها واسألك بحق الوصي الذي حل فيها ان تجعلها شفاء من كل داء وامانا من كل خوف وحفظا من كل سوء برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم اني احمدك حمدا لا يعد حصره ولا يحصر قدره ولا يفنى ذكره ولا يطوى نشره ولا يتناهى
عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالمة لفضل الوزر جالبة
لجزيل الثواب خالية من الشك والارتياب واصلي على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى و
على آله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه
وصرف الهمم الى عرفانه واعمال الفكرة فيه والبحث عن اقسامه وانواعه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه
وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتوقف عليه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين
اللازمة الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلا
في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق اعلم المتأخرين لسان المتقدمين
حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن
المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد
صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا
ونظما كتابه المسمى تهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النقاوة
من علم الاصول لكنه لغزارة علمه ووجازة حجمه يحتاج الناظر الى الشرح والمسترشد ان املي
عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا لقواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي
الى الملال وتقليل موجب للاهمال والاخلال فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب
راجيا من الله تعالى حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل قال
المص قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه
فصول الاول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة
للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة
عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها ههنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الخوض في

الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به ههنا ما ينفصل
المباحث عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو
باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلا محال وان يكون متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا و
لهذا بدأ المص بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على
الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية
لشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من
الاصول والفقه وهما جزءاه الماديان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد قاعدة
كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا
اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور
اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة
او الجواهر الافراد وكونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتأليف
وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل
منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت
بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه لكن لم يكف تصورها من الوجه المذكور
وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن
تصورها من الوجه المذكور واجيب بان هنا قسما آخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث
التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية قال قدس الله روحه فالاصول
لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون
الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة اقول
لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة

المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفي
عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب
الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون وقال ولكن لا تفقهون
تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لا
لاكتساب المطالب ويضعف لانه ليصدق الفهم على العامي الفطن وكذب العلم عليه واما
في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها
بحيث لا نعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييد متعلقه
بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية
يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من
يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية لكون
الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها
بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن
لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله
تعالى في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة
يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميسر فانها
اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت
في الابتداء مما يصلح الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكره من القيد فان
الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام
شرعية فرعية مستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب
الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم السلام وعلم النبي عليه السلام بالاحكام المستفادة من الوحي بهذا الوجه
المذكور فاذا هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة

من

من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة والنبي عليهم السلام وعلم المقلد
ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على عين كل حكم بعلم تفصيلي بانه افتاه المفتي وكلما افتاه المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليله في الكل واحدة قال قدس الله روحه وظنية
الطريق لا ينافي علمية الحكم اقول هذا جواب سؤال مقدر يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال
ان يقال الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما تفيد الظن
فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون
بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق
الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان يحصل بهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق
الشرعي وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل
مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل بالظن به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع
واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك
الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه في تصورات للمقدمتين لا في النسبة الحكمية
فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك
لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به
معلوما قال قدس الله روحه وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه اقول هذا
جواب سؤال آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم
الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود
كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق
الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان
كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني ونعلم الانعكاس

المراد باسم المعنى ما دل على الذات مع معنى وهو المشتق فان اضافته الى شئ تفيد الاختصاص في ذلك المعنى الذي سوجد معناه فاذا اضافة مكتوب الى زيد تفيد اختصاصه بزيد من كونه مكتوبا له بخلاف الجامد فان اضافته تفيد الاختصاص في الجملة لا في معنى دل عليه المضاف والاصول اسم معنى بالمعنى الذي ذكرناه وبملاحظة ما ذكرنا ظهر فساد ما تكلفه الشارح وعدم مطابقته للمراد

اما بالجزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا واما على تقدير ان يراد بالعلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواضح فان الانعكاس ثابت **قال** قدس الله روحه واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **اقول** لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه اللذين اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما يسمى جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس اسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص قدس الله سره اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شئ مع الاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد من افرادها خصصت باعتبار تخصيص متعلقيها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وعرفها بغايتها وهي افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا او منظورا اليه وغير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** قدس الله روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول** لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشئ وجزئه وطرق الفقه تشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة

في الصور المخصوصة المعينة فاذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** قدس الله روحه ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهنا لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون مجموع لفظي اصول الفقه علما عليه ذكره المص هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده متعلقة بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي تنطبق عليها غيرها وقوله التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييده الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالخنس

والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على هذا
العلم وان لم يصر علما لوقوع اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او عرضها بل لحن فرضنا
عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غاية قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير
التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا
بحسب العرف لا رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه ح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار
الغاية قال قدس الله روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب تحصيله
عليه اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها
لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة
فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي على وقع التكليف
به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما
يستفاد من ادلتها وهي انما تتبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب و
الا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان
واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما
هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه
بالضرورة قال قدس الله روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو اقول اما تأخر هذا
العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها موصلة لها
شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع
محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول و
عصمته وذلك انما تبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان
هذا العلم متوقفا على علم الكلام وكان بعده واما تأخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية
التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان متوقف فهمهما

والتصريف

على

على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته
الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه اي
شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي
خلق من الخلائق زيدا او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني
انما تستفاد من علم النحو وكان هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتأخر
هذا العلم عن هذه العلوم انه متأخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف
عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط
عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز
خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها
اصلا فلا يكون متأخرا عنها قال قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل
السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر
غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته و
قد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر و
هكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات
بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية
استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية
الفقه والغرض المط منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال
اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود
لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه ادخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع من كون
بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له قال ومباديه التصديقية من الكلام
واللغة والنحو والتصورية من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد

هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية والفقه ومن الاحكام

مثال الاول قولهم في علم الطبيعة الجسم الطبيعي جوهر قابل للابعاد الثلاثة ومثال الثاني قولهم في علم الطبيعة ايضا الهيولى جوهر قابل ومثال الثالث قولهم فيها ايضا الجسم البسيط هو الذي طبعه واحد ومثال الرابع فيها ايضا قولهم الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

تلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات والمبادي التصورية هي حدود اشياء يستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية يتكفل بيانها علم آخر يكون مسائله منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها فالاولى والاحرى بان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم ولا يلزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقف الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو ثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكر وما من لزوم الدور اما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين وح لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب مح وعلى معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله عم وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما تبين في علم اللغة والنحو قال قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيها اقول موضوع

كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعارض يساوي ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة للاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس وما شابه ذلك قال قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنية اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد ولما بحسب العرف فقد عرفه المص بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة ولذا اشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته تفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه ح لا يفيد معرفة العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله

يمكن ان يجاب بان المراد بافادته العلم بشيء آخر افادته في الجملة وهذا صادق في الدليل الثاني لو نظر فيه اولا او بان المراد ما من شانه ان يفيد فيندرج فيه الدليل الذي لم ينظر فيه لكونه مفيدا

وآخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات وينقسم الدليل الى لمي
وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كانقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط
فهو محموم ينتج ان زيدا محموم فهنا استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه
والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم
وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فهنا استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها و
الثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فلا تقشعر يده سح زيد لم فهنا استدللنا
بحماه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرة وهما معلولا علة واحدة وهي
تعفن الاخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود
احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر
بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة
فيكون اذن مشتركا بينه وبين المعنى الاول الشامل ولقسميه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل
ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا
وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقليه والاخرى عقلية وذلك كما في السمعيات فانا اذا استدللنا
على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال الرسول عليه السلام انه واجب وكلما قال الرسول فهو واجب
فالاولى سمعية والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان
النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان
يقال انه لما ثبت صدق الرسول عليه السلام في جميع اخباراته امكن ان يؤلف من تلك الاخبارات مقدمات
مناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لابد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات العقلية
بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل
كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل
وايضا الدليل منقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء

عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة
الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر
ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان
عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد
وتقييد المط بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس
خبريا واما الامارة فقد عرفها المص بانها الذي يفيد معرفته ظن شيء آخر واشار الى ذلك
بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والهاء في قوله ظنه عائد
الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال قدس سره
روحه والعلم لا يحد ولا حياء الدور اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم
غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة و
الجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة
تعريف بان العلم لو كان المعرف له ما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما عليه
المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه
واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان
معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم كون كل منهما اعرف من الآخر
واجلى منه وذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان لمانع
ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قولكم لان ذلك الغير لا يعلم قلنا ان اردت
انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حالا وسمة له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا
يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم

لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقته العلم الحاصل
كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما
يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا ان كان المراد
بالعلم المدعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان
المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين في
تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او
معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله
ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم بالماهيات والحقايق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف
على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي موادها الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها
ولا دور قال قدس الله روحه والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر اقول هذا
اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية
والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر
فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التأليف المخصوص يجري مجرى الصورة
والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو يشمل النظر في التصورات
والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل المعاني المفردة
التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتألف منها الحدود والرسوم والتصديقات
اعني القضايا التي يتألف منها الحجج والتوصل الى آخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من
الافعال ولما لم يكن ثبوت محمول المط بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان
بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المط
يحصل اخرى فافتقر كل نظري الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة كونها علمية والا فلا قال
قدس الله روحه والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض مرجوحا والوهم والشك سلب الاعتقادين

قال في شرح المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم
او تقليد فلبس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور
العلم عما من شانه ان يكون عالما ١٢

والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن
بامر على آخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون
ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فاذن الظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا
راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به
العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا نريد به الجواز في نفس
الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا نريد به التجويز التحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون
بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق
وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم و
اما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد
طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال
والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق
ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني فلا يكون
من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى قال قدس الله روحه واعتقاد الرجحان جنس
للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اقول الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون
احد طرفيه في الممكن اولى بالوقوع من الآخر بان يحصل اسباب وجوده وشرائطه كنزول
المطر عند وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم
نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة
يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذا حينئذ لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد
نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل
منهما جايز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت

من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ولا اولى وهو اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم قال قدس الله روحه و يجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم ولمكان النقيض باعتبارين اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول اما ان يكون ثابتا اي لموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلاثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات فقيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم تصر عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فجاز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار آخر مغاير للاول قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول اقول اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع

المتعلق

المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب والخطوط وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما تقول الدلوك سبب الصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث تندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعينه المنقح هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام وآخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المص بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المص نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه ولا وجود قسمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه موضوعا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم اليها المنقسم اليها عوضها اعني التحريم والكراهة

قال قدس الله روحه والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك فاعلا ويزاد في الحد لا الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار لقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي استقر والعنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب ح الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم السالف مع تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن اوائلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو عند

تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت على تلك التقادير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعل في آخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في النائم والساهي والمسافر والمص قدس الله روحه حذف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركه لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فاتيان المكلف كان اتيانه فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا ترك تارك واجب او فاعل محرم آخر ولما حذف المص من الحد لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يفهم عن الشارع على تركها اما لتعلق غرض المرام بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير ولا يضاع اتخفاض المنزلة ويرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض

بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف
وجوبه بظني فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره
علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتأمل ضعفه فان الفرض المقدر سواء كان طريق ثبوته
علميا او ظنيا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
قال قدس الله روحه والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه
والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته ويطلق
ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا على
ما كثرت آفاته كما يقال ليس محظور اي كثير الآفة واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي
يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع
من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل
ولا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل
محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه لما ان الله تعالى زجر عنه والمعصية اي
فعل ما كرهها الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمواخذة
والقبيح معناه الذي على صفة موثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسياتي
البحث في ذلك قال قدس الله روحه والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب
فيه والنافلة والمستحب والمتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما يتساوى وجوده وعدمه
وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام
وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقات باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ
من الندب وهو الدعاء لامر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم في
النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز

تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر
فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب
الشارع او غيره مع عدم ابانته بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان
وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية
او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق
عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص و
على اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة
وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان
الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال
للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه انه طاعة
غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه و
التطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعلم
عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل
واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي ص او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة
من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد بانه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان
نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه و اما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي
الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص بما يتساوى وجوده وعدمه وكان ينبغي
ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لو لا تعيين
ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة
ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز و اما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة

في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه
جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب على فعله خرج الحرام وهو منقوض في طرده بالحرام اذا عفى الله
عن فاعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو
لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه
خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها
مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال قدس الله روحه الفصل
الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات
ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة عند المتكلمين
على الاول خاصة وفي العقود ما ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل
الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله
دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة اقول عرف المعتزلة
الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاولى بانه مبدأ التغير في آخر وبعض العلماء
بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب
ذكره هاهنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المص كذلك وهو من وجوه
الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها
على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات
والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات
بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف
يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التعريف الاول لكونها موافقة
للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب بامر جديد وباطلة على التعريف الثاني
لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة

كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرائض كصلوة العيدين والمنذور المطلق
والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة
واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض
المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح
و اما الباطل فهو مقابل الصحيح فيهما فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة
وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود
منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة
كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب بعض
الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه ظهر عدم
اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويرادف الباطل الفاسد على المشهور خلافا للحنفية فانهم
جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع
وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح
هنا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المص نظر وذلك ان ضمير هو في قوله
وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر يوصف
فان كان الاول كان قوله وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريف الفعل الصحيح في
العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على
المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف
الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلناه قال قدس الله روحه الثاني الفعل قد يكون حسنا
وهو ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم وقد
يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول او فعل
او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم

الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم
به من لا يتدين بالشرايع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق
المحق فينتفي فايدة البعثة ولجاز الكذب عليه فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة
التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خيرنا به
وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل
وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون
حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على القسم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم
اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلف باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم الثاني
فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد
يوصف بالحسن وقد دليل على التعليل لما الحسن له عند المعتزلة تعريفان احدهما ما للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما
القبيح فله تعريفان يقابلان تعريفي الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او
الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والمراد قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبي
عن اتضاع حال الحسن والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لمن هو دونه
كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك فقيل على تعريف
القبيح المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل
كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلي مع الشهوة وعلى
القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كترك الالتذاذ
المرتفع الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه
المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو
وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر الذي

يستحق المؤثر يعني افتقاره اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك
ولا الظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث
قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام
المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم ولا استحقاق بمعنى الاخير
وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تعريفي الحسن اخص من الثاني لصدق
الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم وكذب
الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتعريف القبيح بالعكس فان الاول منهما
وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او لصفة والثاني
وهو ما ليس له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على القبيح لذاته وقد ظهر من هذا انعكاس
كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال
لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما تنفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء
صفة كمال او نقص كما يقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل
متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي
ان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح
او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن صدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم
بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة
ولا نظرا فيحتاج الى السمع الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو
مذهب الامامية وقدماء المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا
باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح
سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله عنه ولو امر به

تعالى بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه ذكر المص في هذا
الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد
الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل
تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق
العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والاحكام به منكروا الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك
بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكاة
ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله
تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم
بصدق المحق فينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فينتفي فايدة
النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا و
ذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة المعجزة وهو ظهور
المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده
ووعيده فينتفي فايدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم
ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع
على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب
على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها
او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله
تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه
كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم
يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان

الطريق

قبح تقبيح

الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف
ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا يعلم الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا وجب
علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي
خامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين
في جميع الوجوه سواء كون احدهما كذبا والآخر صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق
على الكذب المساوي في جميع ما عدا كونه صدقا قال قدس الله روحه احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من
صغرى القياس وقد بيناها في كتبنا الكلامية والسمع اول بما ذكرناه في نهاية الوصول اقول لما
ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية والاخرى سمعية اما
الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن
والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما
ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاشتماله على ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا
لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول لا تنقل الكلام
الى فعل ذلك المرجح الآخر فانه ان لم يترجح على تركه استحال التحقق لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير
مرجح وان ترجح فذلك المرجح الآخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى
فاذا فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل فلا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما
الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان القبح والحسن عقليين لزم حصول
التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب
على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق
قبل الشرع ويتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله

ولا اعلم ضرورة

لزم الجبر والاضطرار

تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهى كون افعال العباد اضطرارية وما ذكره من البيان فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعنى الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفى قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل المقدمة السمعية بما ذكره المص فى كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة فى الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما للاصل حيث ان الاول تخصيص والثانى مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضى ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضى ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفى التعذيب لا على نفى الاستحقاق الذى هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفى الوجوب وايضا لا يلزم من نفى التعذيب الى غاية معينة وهى بعثة الرسول نفى التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال قدس الله روحه تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والثانى باطل والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف واحتجت الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلا فهى منتفية لان العاجل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا فلا يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل او لم لا يكون الفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التذنيب التفريع وهذان التذنيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلى فهما فرعان على التسليم بهما تاما على المعتزلة والتسليم قول

هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف فى ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المص فى هذا الكتاب منها ثلاثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا والثانى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فى حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضى بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان الثانى فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب على النظر فى معجزتكم الا بالشرع لا بالعقل ولا يجب اتباعه الا بالنظر فى معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان فى كلام المص موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على التلازم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل انما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعنى عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق عند محققيه فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضرورى ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة فى قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالى المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم ولا من التالى الثانى ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على الضرورة الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهى ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمى التالى فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف

يكون واجبا واما الثانى فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شىء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثانى محال ايضا لانها اما ان يكون عاجلا او آجلا والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثانى محال ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضى ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر ولا يجب فى كل امر ان يكون مطلوبا لغاية مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الغاية ح يكون مطلوبة لغاية اخرى والاخرى لاخرى وهكذا لا الى نهاية وانه محال او نقول لم يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهى دفع الخوف عن النفس الحاصل فى العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان نقول ان اردتم لوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك الامر لازم له لذاته او لصفة لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان نقول فيه اما ان يكون لغاية او لا لغاية كما لا يصح ان نقول فى نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لغاية او لا لغاية قلنا انه لغاية هى دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد فى نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعى كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر اما ان يكون لغاية او لا لغاية ويسوق الكلام الى آخره قال قدس الله روحه الثانى ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التى ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعرى والحق الثانى انها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فيحسن كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه الاذن معلوم عقلا كالاستظلال اقول هذا هو التذنيب الثانى من

التذنيبين الذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اى يضطر اليه فى معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس فى الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة سوى استعمال الطيب وما شابههما والاول يحسن القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بالايطاق واما الثانى فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثانى هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو على بن ابى هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعرى وابو بكر الصيرفى وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيه اصلا وزيّف هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندرى هل فيه حكم ام لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المص المذهب الثانى وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصرى وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعنى كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدوران الحسن معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة فى محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم فى الاصل اعنى الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما يأتى وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم فى الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها فى محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم فى

دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم
بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم
الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد
والغايب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغايب ومع ظهور
الفرق يبطل القياس والهاء في قول المص توجب حسنه راجع الى المجموع الاشياء وان لم يكن
ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اولى قال قدس الله سره
السادسة الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى
المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجهه
المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما لا يقع
الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير
مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من موردي التقسيمين اللذين تقدما اخره عنهما و
اعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرايط وتارة
بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع
على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك
كالصلوة اما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه
لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فمعنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في
سقوط التعبد به اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به
وانما لا يكون كذلك اذا اوقعه لا على الوجه المط شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضا
ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيانه ان المكلف اذا اتى بالعمل
مجردا عن بعض شرايطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزو فافا واجيب بان المسقط
للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق ح على الفعل انه سقط مع انه غير مجزي قال
قدس الله روحه الرابع الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق

او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة اقول
موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق
العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة
واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء و
الاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج
وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل
كتجرده من شرط معتبر واقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فاذن الاداء اعم من
الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا
باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت
فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع
الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه
وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المص جعل
مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات موصوفة بالاوصاف
المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال قدس الله روحه وقد يضيق المكلف اذا
اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعل في الحال فات وقته فلو اخره وعاش
قال القاضي يصير قضاء وليس بجيد لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاة لم يعص
اقول هذان فرعان على ما تقدم اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول
وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعمد لظنه ومعصاه بعض اول
الوقت للاتيان به ولو اخره وعاش الى وسط الوقت او اخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء
قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى
كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير

الاول م

عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المعين كان قضاء اذلا معنى له الا
ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده
يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان
بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ما بعده فاتفق موته فجاءة او قتله
قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قال قدس الله روحه
ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك
الصلوة حتى يخرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا
لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب
وجوب ادائه ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق وجه الوجوب ولم يفعل الواجب
كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعده يكون قضاء والثاني ان لا
يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون تحققه اما ان يكون لامتناع
الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في
حال نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة
حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه
كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا
وكالمريض اذا علم برءه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان
السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام
يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا
لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطأ فان الحائض مثلا
مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال
لان المسافر عنده لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا

ثاني

الاول

امسك

امسك وصح صوم ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان
لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا تحقق
ذلك فيه قال قدس الله روحه الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي
للمنع او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد تجب الرخصة كالتناول
عند خوف الهلاك اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي
للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو
القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ويسمى بعض الرسل اولي العزم لتأكيد قصدهم
في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كا
لصلوات الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص
السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح
الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة
لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول
الميتة عند خوف الهلاك من الجوع فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه
الحيثية عزيمة اي لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هي رخصة من
حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة
الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو
الفعل لانه باحث عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك
قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام المقتضي للمنع منه واللام في قول المصنف كالتناول عند خوف
الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره قال قدس الله روحه المقصد الثاني في اللغات وفيه
فصول الاول في الوضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ
بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص انما الارادة المختار او سبق المعنى حال الحضور

الميتة

وسمى

اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله
واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يحصل عنها [illegible]
السبب ولا افتقار الاصطلاح الى سابقة فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اقول قد عرفت
فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار
المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغي يلغى اذا لهج بالكلام ومعناه
كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظه الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى
يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون
مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا تكون الا
بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة
اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بلا
احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك
اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا
يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة
الواضع القادر المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ
بباله والثاني يتاتى في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان
البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص
اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمص اشار الى كل ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه
علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء
الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق
اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين

فذهب

وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة
اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا الباقين غيرهم ذلك الوضع بالقراين والاشارات
كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي
اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف
بوجوه ذكر المص منها ثلاثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون
الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء
ولان المحاورة بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال والحروف اليها متعذر الثاني
قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح
المخصوصة الجارحة لانها متشابهة في التركيب والتاليف ولو قدر اختلافها بالمقدار والشكل لم يحسن
جعلها آية لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة
عنها تسمية للمسبب باسم السبب وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية
لكانت اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من
الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت
الآخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين
قادرا على تعريف صاحبه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام
في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه محال واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم
بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما
يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد
منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة [illegible] كلها ضعيفة الدلالة على المقصد
كما ياتي قال قال قدس الله روحه والجواب لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه

الالفاظ ولاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور
للحرث لانها علامات او على ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على
الاقدار عليها مع شائع بهما في كونها آية ولا الاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل
ويمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق الاصوات في اجسام جادية
اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام لا حتياجه
الى هذه الالفاظ في محاورة نوعية وبينه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق
العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه لانه الهادي اليه لانه علم بالخطاب كما قال تعالى
في حق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد
العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون
المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل
للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامات او من السمو وهو العلو
على المعتبرين وكلما يعرف ماهية او يكشف عن حقيقة فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه
الالفاظ مستفادة من العرف الطارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها
قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم عليه السلام وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم
اللغات كلها لاحتمال تعليمه بعض كل اسم بحسب لغة ولحق ثم ان آدم عليه السلام او غيره وضع كل
اسم من تلك الاسماء لمعان آخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي
قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نم تعيين حمل لفظ الالسنة على اللغات لتعذر حملها
على حقيقتها وانما يلزم ذلك لو لم يكن هناك مجاز آخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات
مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل
منهما آية واجاب المصنف هنا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب

التوقيف ر

بالتوقيف

اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك
الاقدار على اللغات وكان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة بالمنع من بطلان
تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم
المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان
الاطفال لغتهما من غير تسلسل وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال
حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جادية وخلق علم ضروري للسامعين لها بان الله
تعالى وضعها لمعانيها قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة
الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه
لا يجب ولا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ وكان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها
الالفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس الفصل بوضع المفرد افادة معناه
لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ والوضع يطلع الخارجي
بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ عند تغاير المتخيلات المحض المتحد في الحس ومعرفة الوضع
مستفادة من النقل المتواتر والاحاد ومن المركب من نقلين كالاستثناء من الجمع
وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ
اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما تكثر الحاجة ويشتد الى التعبير عنه والآخر ما ليس كذلك
الاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان معلوما للواضع وكان الداعي اليه موجودا
والصارف عنه مفقودا وجب تحققه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو المعاني
من لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ
يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى ولا يقف عند حد بل
كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه مجموعه اولى بكونه

منه

التوقيف ر

ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل للذهنية لدورانها معها البحث الخامس
في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها
امورا وضعية وح يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل
والنقل اما متواتر او احاد فالاول ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل
مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الجل موضوعا للسحاب ولفظ الخاجة للنجي الصغيرة
واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متناسبتين من نقلين
ثم رتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة وطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا
استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما
لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق قال
قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على
المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه
له ذهنا التزاما اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها
انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه
الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون
طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد تكون وضعية مستفادة من الوضع كدلالة
لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص
شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم
المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة
فيغايرها وبان الدلالة صفة لللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فتغايرا وقيل
هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة
والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالة

عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في
المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على
الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة
الالتزام كدلالة اللفظ على قابل العلم وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات
الثلاث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان
المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم
والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين
الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاولى
بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على
الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع
له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذكورة
والهاء في قول المص بتوسط وضعه عائد الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والهاء في قوله
بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع
له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع
له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فيشاركه العقل الوضع
فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم
الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية
لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا المعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول الموضوع
اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج قال قدس الله روحه
والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد

الالتزام المطابقة وان كان الحصر في قوله المقسم له دلالة مطلق المعنى دون المعنى الموضوع له كان حسابل الحو اذ هو يشمل الالتزام دون المطابقة فتدبر

والملكات ص

غير متناهية كانت بكرة فاذا وضع بازائه كل معنى من تلك المعانى لفظ يختص به كانت الالفاظ
غير متناهية لان المساوى لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى ولما بيان بطلان الثانى فلانه
فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ
متناهية الثانى لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون لكل واحد من انواع
الروايح ومراتب الاستعداد لفظ يدل عليه والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة
بنفسها البحث الثانى فى انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة
والعامة بازاء المعنى الخفى الذى لا يهتدى الى معرفته الا الخواص كما يقوله مثبتو الاحوال
كابى هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند
الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا واما ان تحركه حالة معللة بمعنى او بفاعل او بقدر فذلك
امر لوضح العقول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى
ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل الاسم للحركة
فى وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لان اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك
المعنى وكذا ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره وان عرض بان الواضع ان
كان هو الله تعالى فنسبة المعانى كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده او خفيا
عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف
على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفى على غيره ذلك المعنى واستعمله لا لاجله واشتهر لذلك
وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار
اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان
اشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ متداولا بين عامة اهل
اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا وتمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلم

الالواحد

وظهوره عنده ولكن

الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه خفيا لما
تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث
فى انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك
الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعانى الموقوف
على العلم بتلك المعانى ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى
على العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ لزم
الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما
يتركب من تلك المعانى بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد
فى المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعانى و
ذلك يستدعى سبق العلم بتلك المعانى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ
المركبة لزم الدور قلت لا نم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم
بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة
موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعانى فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى
المفردة مع نسب بعضها الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسب
بعضها الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه
لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع فى ان الالفاظ انما وضعت للمعانى
الذهنية وانها انما تدل على المعانى الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا
جسما من بعيد وظنناه انسانا سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه
فرسا سميناه باسمه لو زال هذا الظن ايضا وتحقق علم كونه حجرا سميناه باسمه فقد
تغايرت الالفاظ عند تغير التخيلات والشخص الواحد المتحد فى الحقيقة وذلك دليل على

اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهى قسمة حاصرة لان اللفظ الدال
بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو
المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعل علما وما له جزء غير دال اصلا كق اذا جعل علما
او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له اجزاء دالة لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى
لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمى به انسان فانه فى حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة
على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثانى وهو ان يقصد بجزئه على جزء
معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدى تاما اى
يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كزام الحجارة والمراد بالجزء ما هو الاعم من المحقق والمقدر
ليدخل فى المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المصنف هذا
التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال
بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى
المعنى التضمنى مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشى مثلا فان هذا المجموع يدل على
الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمنى اعنى الحيوان لا بالمطابقة ولا
بالتضمن لعدم دلالة الماشى على شىء من اجزاء الحيوان بالمطابقة والتضمن فيكون مفردا وايضا
يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشى لكونه جزءا معه دلالة اجزائه على اجزاء هذا
المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشى عليه بالمطابقة وحينئذ يكون مركبا واما
الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهى اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان
كان المعتبر اللازم البين لم تنضبط لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا
المثلث الثلاث لقائمتين بين عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال
بالمطابقة لانه لعلم الدال بالوضع وحقيقة انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما
الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور

فى الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذى لم يقصد بجزء الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه واللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة
قد عرفت فائدته وقوله الذى لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه
ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله
حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انسانى فانه يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء الحيوانى فى المثال المذكور حين هو جزء
هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب فى مقابل المفرد
وهو الذى يقصد بجزئها الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم
من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن فى حالين كعبد الله والحيوان
الناطق وامثال ذلك وحينئذ يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد
فى التعريف من حيث هو كذلك والا لانتقض كل منهما فى طرده ومع هذه الزيادة يستغنى
عن القيدين المذكورين من الشركة وكلى ان لم يمنع اى اللفظ المفرد ان منع نفس تصور
معناه من وقوع الشركة فيه اى من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على
واحد منها فهو الجزئى كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم
يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلى سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم
كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذى يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده
فى الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئى على معنى آخر اعم من الاول وهو كل
اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هى بالاضافة الى ما وقع هو تحته
والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثانى اعم من الاول لان كل جزئى حقيقى فانه لا بد وان يكون
مندرجا تحت ماهية المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئى الاضافى
فيكون كل جزئى حقيقى فهو جزئى اضافى ولا ينعكس فان الجزئى الاضافى قد يكون كليا كالانسان

آخر قال قدس الله سره
والمفرد جزئى ان منع
نفس تصوره من ...

بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنس بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانفكاكهما في التصور
واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى
جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فالـ
الكلية والجزئية صفتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والضمير اضاف التصور الراجع من الشركة
الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد بالمفرد اللفظ احتيج الى زيادة لفظ معناه واضافة التصور
اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان يكون قد
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير الكلام ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس
تصوره من الشركة والهاء ح يكون عائدة الى المضاف وان قصد بالمعنى لم يحتج الى هذه الزيادة
لانه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ح ان يبين مراده من المعنى المفرد واللام
في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس قال قدس الله روحه والكلي اما نفس
الماهية او داخل فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما اقول يريد ان يقسم
الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد
فيه وانما يزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على
زيد وعمرو وخالد وبكر ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما ان يكون
داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق
على الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ويرسمونه بانه كلي على كثيرين
في جواب اي شيء هو في جوهره وانما يسأل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره
المميز له عن غيره المقوم له وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون
مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمونها بانها
كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها

مقول صح

فيه

فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا
عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة اعني النوع والجنس والفصل والخاصة
والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى البواقي بالمشاركة والمباينة لا يليق
ذكره ههنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال قدس الله روحه والخارج اما لازم للماهية او للوجود
او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية
اعني العرضي لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام
اما ان يكون لازما وهو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي
لا ينفك عنها وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالسواد للزنجي فـ
الابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض
ورومیا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم
له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته
كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل وبطيئه كا
لشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال قدس الله
روحه الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته
على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ
المفرد الى الكلمات الثلاث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ اما ان لا يستقل بالدلالة
على معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه
الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن
لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول زيد في الدار وعلى السطح والثاني
اما ان يدل بصيغته وبوزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل
او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقل بالدلالة على معناها

المفرد

مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة والثاني الاسم كرجل وفرس وثور
وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره
كالامس واليوم والغد فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك دخل امثال هذه
الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس
قال قدس الله روحه الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي
ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان
تكثرا فهي المتباينة سواء تباينت الموضوعات كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد
المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى
كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني
ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة
والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار
نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن
والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا
او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام
اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد
اما ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان
يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته
على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على
معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت
فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير متشخص
اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق

لتوافق

لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال
على هذا المعنى متواطيا تسمية لمعناه او لا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها
اولى به من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او
يكون ثبوته لاحدها اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنسبة الى العلة والمعلول او يكون في بعضها
اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى
مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده
اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار نظر السامع الى الاختلاف يعتقد كونه
مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعاني مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره
الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحيث تكثر اللفظ
بتكثر المعنى وتسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى
الآخر وانما قلنا بحيث تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مرادف
للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين
للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لوجود ذلك المتكثر عند وحدة اللفظ ضرورة
تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الآخر والمتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاندا
اما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة ام لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن
الآخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والمتعجب او خارج
كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يتحقق للفظ عند
نسبته الى لفظ آخر وصدق نسبة معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يتعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى
الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ وتسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر وكالاسد
والسبع وليس المراد باتحاد المعنى كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد

نسبة الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر تخصا كقولنا الانسان انسان مراد فالصاحب ولو كان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار تخصه والالفاظ المتكثرة واحد فليست من هذا القسم وانما لم تعتبر الوحدة بالتخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم وكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمص طاب ثراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يحصل الا بين شيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا يخلو اما ان يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه يسمى منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع

مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما قرره النحاة من ان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والثلاثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحد او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او معناه واحد مشترك في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها بخصوص وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالمفروح يتحقق المجال النحوي بعدد المعنى واعلم ان لفظه فهو في قول المص فهو المعلم ضمير اللفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائد الى المعنى الكلي واشار الى كلية بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا الكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظه ويتحقق ما فيه التساوي ولا لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون المفهوم مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا اذا تساويا في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل متباينين والا لم يتحقق الاثنينية والمتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله ومقابلاتها عائد الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فقابل الاشدية مثلا الاضعفية وقوله فهي المباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المرادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله بينهما وقوله لاحدهما **قال** قدس الله روحه الرابع اللفظ المتعدد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل

وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان كان متساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر هو المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه **اقول** هذا تقسيم آخر للفظ المتعدد الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك لان اللفظ المتعدد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها في ارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر انه بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل ارادته منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه فيسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول وتفضيل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بالمساواة وقول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وهي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** قدس الله روحه الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني

والترجي والتعجب والنداء والعرض والقسم وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام الالفاظ المفردة شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول السيد لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليت الشباب يعود والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا علي والعرض مثل الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص فيدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الانسان حيوان ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الانسان حجر لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث هي هي محتملة لهما **واما** غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد في الآخر مخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والعالم ان يكون مركبا من الموصوف والصفة وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا

كالموصوف والصفة كالحجارة وغلام زيد وإما غير تقييدي وهو المركب من اسم وأداة مثل زيد في أو كلمة وأداة مثل صعد على أو من غيرها أي غير الكلمة والأداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو ومن فعلين مثل جلس يتكلم ومن حرفين مثل هل في والضمير في قول المص أو غيرهما عائد إلى الكلمة والأداة والمراد بالكلمة الفعل وبالأداة الحرف وهي لغة الآلة إذا تقرر هذا فاعلم أنه يلزم مما ذكره المص من التقسيم هنا أن يكون النهي والأمر داخلين تحت جنس التنبيه لأن كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والأولى أن يقال اللفظ المركب إن دل على الطلب دلالة أولية فإما على طلب الفهم وهو الاستفهام أو على طلب الفعل وهو الأمر وقسماه كما ذكر أو على طلب الترك وهو النهي وإن لم يدل على الطلب أصلا فإن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر وإلا فهو التنبيه **قال** قدس الله روحه الساحر اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا إما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى أو غير دال كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا وإما مركبا كالخبر والتنبيه **أقول** هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الأليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا به بباقي تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على أقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر أقسام المركب واعلم أن مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد علم ذكر أقسامه والأول إما أن يكون اللفظ الذي هو المدلول مفردا أو مركبا وعلى كلا التقديرين فإما أن يكون دالا على معنى أو غير دال فالأقسام أربعة الأول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك لفظ الكلمة كلفظ الاسم فإنه يدل على لفظ آخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر في مثاله لفظ الحرف المعجم فإنه إنما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالألف

والباء والتاء مثلا فإنها لا تدل على شيء أصلا وقد قيل على هذا أن التمثيل به غير مطابق لأنا لا نعلم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فإن الألف تدل على المد والباء تدل على رقمها المخصوص وكذا باقيها فح يكون لفظ الحرف من القسم الأول لا من الثاني وأجيب بأنا لا نعلم دلالة على شيء إلا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فإن في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى ما فلا يدفع الإيراد المذكور والحق في الجواب أن يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والألف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة إذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وإن وضع له معنى من لفظ أو رقم كلفظة المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فإنه لفظ كديز لا يدل على شيء وأيضا التمثيل بالحرف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو أنه لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ المفرد وفخر الدين إنما مثل به لأنه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بالإفراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فإنه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الأمر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الأشبه أنه غير موجود لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة فحيث لا إفادة لا تركيب والحكم طاب ثراه أهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فإنه لا يلزم من عدم وجوده ممن لا يتكلم إلا لغرض الإفادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بإزائه فإنه قد وضعت ألفاظ للمعدومات وللممتنعات وقد ذكر بعض المتأخرين مثاله الهذيان والحق أن يقال إن أريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وإن أريد به ضم لفظ إلى آخر جاز وقد وضع لفظ دال على مثل ذلك كالمهملين فإنه لفظ دال صادق على مثل قولنا ديز جز وهو مركب لا يفيد شيئا **واعلم** أن اللفظ قد يكون مدلوله

عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا أعم من كونه مهملا أو مستعملا مفردا أو مركبا كنفس قولنا لفظ **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في الأسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل الأصول وهو إما بالزيادة أو النقصان إما في الحروف أو الحركات أو فيهما فالأقسام خمسة عشر **أقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المص طاب ثراه الأول وأنواعه وأصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وإنما قدم الأول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق إما بماهية الاشتقاق أو بأقسام المشتق أو أحكامه أما الأول فقال بعضهم الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وزيف بأنه ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبأنه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فإنا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس أحدهما مشتقا من الآخر وقال آخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه أي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الأصل الأصول والمراد بالتصاريف تنقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة إلى أخرى مخالفة لها للدلالة على المعاني المختلفة فإن التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء إذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف إلى الأفعال كنسبة الإعراب إلى الأسماء فكما أن الحركات الإعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فإن حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب واضرب ولا تضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فإن الأول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب إليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وإنما قيد حروف ذلك الأصل بالأصول ليخرج الحروف الزائدة

فإنه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها قولهم سألتمونيها وليس المراد أنها تكون زائدة دائما بل إن كان في الكلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من أركان أربعة الأصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الأول واشتراك اللفظين في الحروف الأصلية التي للأصل وتغيير يلحق الفرع إما بزيادة حركة أو حرف أو بهما معا أو بنقصان حركة أو حرف أو بهما معا أو بالزيادة والنقصان معا فيهما أو في أحدهما إذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا وهذا خلف وأقسام المشتق خمسة عشر وإنما كان كذلك لأن أقسام الزيادة ثلاثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا أقسام النقصان وهي ستة أقسام اجتماع أحوال الزيادة الثلاثة مع أحوال النقصان الثلاثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فإذا ضممت إليها الستة صارت خمسة عشر والستة باعتبار أن فيها إلا تغير واحد إما بالزيادة وحدها وهي الثلاثة الأولى أو بالنقصان وحده وهي الثلاثة الثانية وأما التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة الأولى في الثانية فتركبات إذ كل واحد منها فيه تغيران تغير زيادة وتغير نقصان **قال** قدس الله روحه الأول زيادة الحركة كطلب من الطلب فإن حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الإعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط ككاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا كطالب من الطلب زيدت الألف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط كخذر من خذر نقصت حركة الباء الخامس نقصان الحرف فقط كخف من الخوف السادس نقصهما معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف كعليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكذا الكسرة العاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كدنا من الدنيا نقصت التاء

نبت من النبات

وزدت ياء ساكنة الحادى عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت
فتحة التاء الثانى عشر نقصان الحرف مع زيادتها نحو خاف من الخوف نقصت الواو وزدت
الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما مع زيادتهما نحو ارم من الرمى زدت الالف
متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة نحو عد من الوعد
نقصت الواو متحركة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف نحو كال
من الكلال نقصت الالف التى بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمها فى الثانية وزدت
الفا بعد الكاف اقول لما اشار المصنف طاب ثراه الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال
اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة فى ايضاحها وانما بدأ بذكر الاقسام
البسيطة على المركبة لتقدم البسيطة على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع
وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية و
النقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو
يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة و~~الياء من اشباع الفتحة~~ والياء من اشباع
الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هى امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة فى المشتق
على المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضى انما زاد على المشتق منه وهو
المصدر بفتحة اللام وهى حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة
للكلمة لا يفارقها فصارت كالجزء منها واما حركات الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة
زائلة عنها عند زوال العامل فلا يكون معتدا بها قيل على هذا لا نم ان حركة الاعراب عارضة
للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة المخصوصة والصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد
الحركة النوعية اعنى مطلق الحركة الاعرابية سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم
المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب
مطلقا فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمام واصله السكون ولا ينافى هذا قول جمهور

حركة

النحاة ان الاصل فى الاسماء الاعراب لان نظر النحوى فى الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له
والاعراب اصل فى الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة
المفردة من حيث الوضع الافرادى قلت الفعل الماضى ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل
نصهم على ان الاصل فى الافعال البناء السكون فكيف نصير حركته اصلا ويمكن الجواب بان حركة
الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهى انما يلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان
الشخصية محتاجة الى عامل شخصى كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعى فهى عارضة للكلمة بخلاف
حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه
الحيثية وهذا القدر كاف فى اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة
مشتقة زيد فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان
الراء فى المثال الاول والتاء فى الثانى ساكنتان فى المصدر متحركتان فى الفعل الثانى زيادة
الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما ازداد على مصدره المشتق
منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زدت
فى طالب الذى هو الفعل الماضى على الطلب الذى هو المصدر الالف وحركة البناء ولو لم
يعتبر حركة البناء قلنا فى المثال بهذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء
الرابع نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء فى حذر الذى هو اسم الفاعل ساكنة
و فى فعل الماضى متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل
الماضى ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا فى مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة
فى الفعل المشتق منه وساكنة فى المصدر المشتق وهذا على رأى الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق
المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قعدت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكِّد
الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة فى المصدر المشتق
منه مفقودة فى فعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا عد من العد نقصت الهاء [illegible]

هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة
ساكنة في عدلها المذكورة انما هي هاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء
السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت حركة الراء وزدت ضمتها الثامن
نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الساكنة وزدت ياء وهذا
بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يتي ومثال
عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف قبل العين التاسع
نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد و
زدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته من الديانة نقصت التاء التي
هي هاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل
على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال
مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال
المطابق لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف
مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان
الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الفا وفتحة
الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي
زدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا
مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين
الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف
التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد الكاف قال وفيه
روح ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب
قائم بغيرها اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها شرع في احكام المشتق

دبّان

وهي

وهي مسائل اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك
الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي
منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليه المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق
على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم واما الملازمة
فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه
الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه وكان
الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات
الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ
المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه مح
وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة
عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذاته تعالى
بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم
بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا با
لمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة
بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي مدلول
الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق و
اطلاق الخلق على المخلوق مجاز وكذلك التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل
وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما
متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير آخر ويتسلسل والقول بالكلام
النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة

ر
بالمضروب

عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايض لانه ح ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا و
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا
لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق وانه ح احتجت الاشاعرة بالاستقراء
وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات
والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة

قال قدس الله روحه ولا نشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب
يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال
والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر
والمؤمن للنائم اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في
صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا و
المعتزلة وابي علي ابن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المص طاب
ثراه منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من حصول
الضرب له اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم
مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق على من انقضى منه الضرب حقيقة وان صدق عليه
انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه
الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل
الفعل فلا يقال زيد ضارب عمروا امس فلو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على
ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على
صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه
الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي
باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية تعدم السابق

منها

منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى
ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق
لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان
بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي
باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح
او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق
لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه
قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي
حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر
والمستقبل والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما
اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمروا
غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هناك كذلك وهو باطل اتفاقا
وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ
المشتق فيها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على
النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب والمستقبل
لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه
الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به
خارق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق لاستلزامه لخرق
الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة قال قدس
الله روحه وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من الاطلاق كالمؤمن
بعد لا يقتضي المنع اللغوي اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما احتج به الاشاعرة

مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب
الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني
فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لانه ليس
بضارب مطلقا لانه ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل
ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين
وانه مح والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب مطلقا فان ضارب الان اخص
من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص
اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن
صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان
ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب
اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والالات كالسيف والسوط والعامل على المضروب
كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو
الضرب الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي
الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المص طاب ثراه بقوله وقولنا ليس
بضارب الان لا يدل على النفي الكلي ووقع لهم في الدليل وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء
من اجزائه قلنا هذا مستلزم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس
بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت
ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة في
الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلت لا نم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا ولان ليس ومثال السلب مطلق

الضرب

الضرب بل الضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الان بمعنى قولنا ليس
بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان ومثال السلب مطلق الضارب متغايرين صدقه
وكيف لا فان معنانا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في
الان بعينه ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب
مطلقا ولكن لا نم انه ح يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا
تتناقضان انما يناقض المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق
المشتق لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول صلعم انه كافر والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي
بل هو شائع بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ
المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع قال قدس الله روحه ولا يجب الاشتقاق مع قيام
المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل
الاربعة وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما
بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة
قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل ان قيام
المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق
لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع
الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء
منها لفظ بازائه قال قدس الله روحه ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على

خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ماله بياض ليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فامتنع دلالتها المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض انه جسم له ما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو صح لكان الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفا

قال قدس الله روحه الفصل الخامس في المرادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه والامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث على ميل واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في المرادف اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المرادف وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع للمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا للفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ بالنسبة الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادفة لغة المتابعة وانما اهمل المصنف طاب ثراه تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فانه فيه كفاية عن استيناف ذكره واما الاحكام فمسائل **الاولى** في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فلما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر

موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي الجلوس والقعود موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بحيث من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين الى معنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وتسهيلها والقدرة على المعبر عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر والقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل قول الشاعر ۞ ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني ۞ وفرق الهجر بين الجفن والوسن ۞ فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسام لحبك وسائل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين للوصيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سائلا وارى جودا سائلا فلو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاتحادها وتعددها لم يناف كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه ويجب ان يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من

الى ان هذا هو المعنى الحدي اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال **قال** قدس الله روحه ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد اذ هما يفيدان التقوية لا اصل المعنى والحق يدل على علل الشيء المغايرة له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني **اقول** ها هنا مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف **الاولى** في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليس كذلك منها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن قال قوم انهما مترادفان وابطل المصنف طاب ثراه ذلك بان المرادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى ما هذا بشرا ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما تقال عقيب ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ ويكون المعتبر باللفظ ثانيا لتاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له تحقيقا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له تحقيقا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما والمراتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ المؤكد كقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد والاسم المحدود كالحيوان الناطق على على المحدود اعني معرماته التي بها يتحقق

حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين **المسئلة** الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل آخرون فجاز في اقامة المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان ارادوا بكمرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا المطابقة على مفهوم الله اكبر فلا نم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واحتج القائلون بالتفصيل بان المعنى لما انحل في حالة التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغة من غير استلزام ممتنع جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغة غير لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لضم وهو اختلاط احد اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد ح ما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول المصنف طاب ثراه ويمكن افراده عائدة الى المترادف **قال** قدس الله روحه الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بقيد الحقيقتين وخرج بالوضع الاول نحو المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي والمشكك لا من حيث الاختلاف ووجوده دال

على جوازه والامكان ووقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية
موجودة وان انتفت التفصيلية كما هو في اسماء الاجناس واحتجاج المانع بالاخلال بالفهم على
تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة **اقول** لما فرغ
من ذكر المرادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المرادف واحد وفي المشترك
كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المرادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك
مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المصنف بانه اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله
لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف
او لا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للجارحة
والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع
لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي
ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان
متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان
لكون تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه
اعني الحيوان وهذا الحد المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا اعني المعنى ثم في المحصول قيد
الحقيقتين بالاطلاق وهنا اهمل ذلك واظن ذلك مما اسقطه الناسخ لان في شرحه التعريف
ما يدل على ذكره وايضا ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك بمعنى الحد
الا وهو حد الحقيقتين ووحد ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف
نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل
اذ الموضوع للحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق
على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والآخر عدمي كالقرء المشترك

بين

بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج المتواطي فيه نظر لان المتواطي يخرج
بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كان افراد تلك الحقيقة
متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود
موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا انها موضوعات اللفظ
وقوله يخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ
المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب
والآخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا
اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا
بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا
لتبادر فهمنا الى المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقي دون المجازي
عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهمنا المنقول اليه
دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ
عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر
واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه بل انا نعلم بالضرورة امكان ان يضع
قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر الوضعان وذلك
معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل
البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين
مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة
المفصلة عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس
موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلا واحتج

المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ
مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ
وعدم حمله على احدها لامتناع الترجيح من غير مرجح وكانه اما ان يذكر معه بقرينة زائدة عليه
فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون الاطلاق عبثا
اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه
اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما
قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام
المفصل لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة
معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند
من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم
غرضه وايضا السعي في تحصيل الوسع لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو
تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن
القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه
وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء
في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعلى تقدير ان ما ذكروه على تقدير
صحته يمنع وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين واشتهار
احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** قدس سره البحث الثاني في انواع
مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتواصلان اما بان يكون
احدهما جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كالاسود
المسمى به ثم اطلق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطي ان قصد اللون وبالاشتراك
ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني

كالاسود

معانيه

معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين
ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان
بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة والسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد
وقد يتواصلان اما بان يكون احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد
الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة
عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني
ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم اذا صدق لفظ الامكان على الا
الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين ورفعهما
معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى بالاسود
فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلق
لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطي ان
ان قصد اللون اي كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت
وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب
اعني كونه اسما موضوعا دالا على ذاته كان صادقا عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما
بالذات **قال** قدس سره ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان
الفائدة شرط في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه المعنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق
هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع
لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه
لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون
بحيث متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد

بتباينان

مكان

الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما و
بعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لمعنى و
الآخر لمعنى آخر من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ
المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد
المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتدى بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق
هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذى هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع
لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد
الطرفين اعنى وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعرى اطلاق
مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن
عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني
قال قدس الله روحه البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه
الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع
خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد به المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد
يقتضى الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضى عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان
استعماله فيه مجازا واما انصار الائمة الاثرين وذهب القاضى ابو بكر وابو على وعبد الجبار و
الشافعى الى جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الآية
الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شىء اخراج له عن
الافادة والجواب ان الخبر محذوف فى الاول والسجود المراد الخشوع والفائدة موجودة وهى
دلالة اللفظ على احدهما لا بعينه اقول اختلف الاصوليون فى استعمال اللفظ المفرد
المشترك فى جميع معانيه التى يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعنى ابا بكر وعبد الجبار و

والشافعى والسيد المرتضى وابو على الجبائى واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة
الدالة على قصد احدها والغاء الباقى وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى
جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصرى وفخر الدين وهو اختيار المص
طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره فخر الدين فى المحصول وتقريره ان نقول اللفظ المشترك بين تلك
المعانى اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين
يمتنع استعماله فى جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر لان استعمال اللفظ
المشترك فى المجموع ح يكون استعمالا فى غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار
اليه الا مع وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثانى فاما ان يراد به ذلك
المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ فى
بعض معانيه لا فى كلها وليس الكلام فيه وان كان الثانى لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضى
عدم الاكتفاء الا بها دون كل فرد من افراده وارادة الافراد تقتضى الاكتفاء بكل فرد من افراده وذلك
عين التناقض وفيه نظر فان الكلام فى استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى بعينه وفى تلك
ذلك المعنى بعينه لا فى المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم فى الاول
يقصد كل واحد واحد قصدا اوليا وفى الثانى انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث
هو مجموع وقصده كل واحد لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثانى والعرض وايضا
فى الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعانى بالمطابقة وفى الثانى دالا على كل
واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ فى المجموع بالمعنى الاول استعمالا له فى بعض معانيه
بل فى كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد تقتضى
الاكتفاء بكل فرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقى الافراد مرادا ايضا والمجموع
مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضى الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل
فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مستلزمة مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول

قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل
فى الاستعمال الحقيقة الثانى قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى
الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما
ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض
فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام فى الجميع فالتخصيص ببعض الناس مما يشعر بمعنى
فظهر ان الاستعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه
الاصل فى الاستعمال وهو المط الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن
القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقى لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح من غير مرجح
واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالى بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعانى من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون
غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شىء منها اصلا فيلزم الثانى واعلم ان الوجهين الاولين
دالان على استعمال اللفظ فى جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما
هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التى يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة
والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة فى المعنيين معا اعنى صلوة الله تعالى وصلوة
الملائكة بل المراد بلفظ الصلوة هنا صلوة الملائكة فحسب والضمير فى قوله يصلون راجع اليهم
دونه تعالى وخبر ان فى الاول محذوف تقديره ان الله يصلى وملائكته يصلون سلمنا لكن لا نم
ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما
والعام لا يدل على الخاص وعن الثانى المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الآية
المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير

من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصه بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير
مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعانى لا بعينه وليس ذلك
تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى معين من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان لهذا
المعنى اعنى احد تلك المعانى لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعانى
فان احتمال ارادته وعدمها متحقق قال قدس الله روحه الرابع فى انه على خلاف الاصل المراد
بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما فى ضمير المتكلم وقد يقصد امورا آخر مراده بالعرض
وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعانى الى اللفظ
واحدة ولا يتخصص احدها بالفهم فينتفى الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق
ما ادعى الوضع فيه دون غيره وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك على خلاف الاصل
والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثانى اغلب على
الظن من الاول واستدل المص طاب ثراه على ذلك هنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اى
بالذات اى المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعانى انما هو تمكن المتكلم من افهام
السامع ما فى ضميره منها باطلاق لفظ ومتى كان كذلك كان الافراد ارجح من الاشتراك اما الاول
فظاهر واما الثانى فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا
بين معان متعددة لا يمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبة
الى تلك المعانى واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها واحدة فيمتنع ان يفهم السامع منها واحدا
بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر
فكان ارجح الثانى لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ له من المعانى
الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالى باطل والا لما حصل الفهم حال التخاطب دون
الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ متردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الآخر

ميتقن

كنسبته الى غيره منها صح

الحمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه ممتنع وفيهما نظر
اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشئ على سبيل الاجمال كما قد يكون على
سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل ان كان
مفوتا للقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك
لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها معانيها بدون انضمام
غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فللمنع من صدق الشرطية والترديد بين فهم المعنى المعلوم
وضع اللفظ له عند الاطلاق وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه
له ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ المساواة ليست تامة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما
معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه
له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظه يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على
اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم
الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما
يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير
عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير ممتنعة على التقدير الاول ومحتملة على
التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه
موقوف على وضعين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد
وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم
ان الهاء في قول المص طاب ثراه وقد يقصد امور آخر عائد الى الوضع وتلك الامور التابعة
للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة
التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك

من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ لمعنى الا
فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا
للواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون
قصد المص طاب ثراه بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان
تمام المعاني المتباينة انما يحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد
معانيه في الجملة والمخاطب لا يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس
والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد
الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك
لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه
بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق
السواد وهو موضوع له مقصود بالذات بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا
ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا كمجمل لا لانه
على معناه اذا كان صادرا عن واضعين قال قدس الله روحه البحث الخامس في وقوعه في
القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس للاقبال
والادبار احتج المانع بان تجرده عن القرينة ناقص الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير
فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة وبدونها اذا كان المقصود
لبيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة وللقائل ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه
وضعه لقدر المشترك او لاحدهما ويجوز في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال اقول اختلف العلماء
بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل هو واقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى
وقوعه وهو اختيار المص طاب ثراه وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للطهر والحيض على سبيل الاشتراك باتفاق اهل
اللغة

وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه
وغيره من اهل اللغة ونقلهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر
مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة
فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على السوية من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم
التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون
التجرد عن القرينة ناقضا للغرض المط من اللفظ لجواز كون المقصود بيان الاجمالي
وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على
تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ
يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسيع العبارة وايضا التكليف
بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض
المص طاب ثراه على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ
عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على
سبيل التواطي او التشكيك ثم خفي لهجره واشتهر استعمال لفظه في فرديه المذكورين حتى ظن
اشتراكه وكون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل
المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين
لا يحصل العلم بالاشتراك والمدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل
اللغة على خلافهما كما تقدم فيبقى الحجة ح سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك
والحقيقة والمجاز وغيرها لا يثبت الا بما يفيد القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما
ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال قدس الله روحه الفصل الرابع
في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل للباطل فان
كانت للفاعل فهي الثابتة والا فهي المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد

من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له اقول الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في
لفظه او في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة اما الاول
فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يتحقق مقابله الباطل الذي هو المعدوم
ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى فاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى
مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني
فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا
شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان
الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يتخيل التردد بين الوجود
والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضعه الاصلي
انتقل من ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضوعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في
حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المص طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وغيره
بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي و
المجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان
اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين
فلولا هذا القيد لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
لاجل مناسبته لما وضع له وينبغي ان يزاد فيما به يتميز هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة
التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه
الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين

فائدة

والشرعية وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظاهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز وكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير ما هو موضوع له مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذلك يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع لمحل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تعريف لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي واعلم ان المص طاب ثراه اخر البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع و الحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **قال** قدس الله روحه ولفظ الحقيقة ثلاثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود الاوليين ظاهر فان هنا معنى الفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلح فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيره كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وقد يكون خاصا كالفاعل **اقول** لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع بها التخاطب وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى

اهل اللغة العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاول فلانا لا نرتاب في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا نعني بالحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت موضوعة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف لما عرفت من كون المجاز متفرعا على الوضع السابق لا وجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت من موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية الا هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غير مستنكرة وجهات المجاز معدودة يأتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي وعاء الماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض **والثاني** تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم و كذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصصتا بالانيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن

سببها

عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المخصوصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع لكل من اوجد الاثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد في قوله قام زيد والقياس لغة التقدير او المساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والمدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلومات ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح لها على وضعها دون معانيها المصطلح اللغوية ومراد المص طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة لمعانيها اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في الحقيقة الشرعية نعني به اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد قال الباحثون من الاصوليين في اثباتها ونفيها وعن استقصاء الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول ههنا ان قلنا الباقي بعدم ارادة هذه المعاني شرعا او بثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قلنا انها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان الشارع ان العرب لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي ولقوله انا انزلناه قرآنا عربيا **اقول** انما اورد

لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا براسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر الشائع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما **واعلم** ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقائق الثلث يوجب عن معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص طاب ثراه في النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد وضعه من الشرع للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا وللالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص طاب ثراه هنا حيث قال انه اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه اي اتى به مجردا عن القيود والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والاذكار المخصوصة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص المص طاب ثراه الحقيقة الشرعية بما ذكره لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفها المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة للموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا

الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين
كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقيل
الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لابد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود
هذه الالفاظ لغير لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية
وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت
المعاني التي اراده الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها
احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية
فيكون مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق
تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون حقائق لغوية
كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من
غير التفات الى المعاني اللغوية اصطلاحا فيكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ
الشرعية استعمال العرب اياها في معانيها اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف
الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق احتمال
الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ
الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق
شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه
الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون
المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما
الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن عربية اصلا لانها ليست
حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم يكن مجازات
لغوية لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية

لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن
العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم
الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا
لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
واعلم ان ذلك لا يمشي على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير
الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث لا يتجاوزون بها
وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها الموجودة اولا و
اعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت
العرب تستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فادل
ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا
لكن لا نسلم انها اذا لم يكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ
كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى
الفاظ القرآن العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود اذا كانت فيه شعرات
بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكالقصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية
فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة
كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا يدل على ان القرآن بكله عربي وذلك
لان لفظ القرآن يقع على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة
بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القرآن بكله عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوايل
السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية وكان لفظ المشكاة

حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن
هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول
فلانه نقل ان الشارع الى معان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم معرفتهم عليها واحتياج
الى تعريفها للمكلفين فلابد من وضع الفاظ لها كالوالد الحادث والادوات الحادثة واما
التفصيل فلان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اللغة التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام
والاسلام هو الايمان فيلزم ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين
القيمة وذلك كنا عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان
الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن
مغايرا له كان نفسه وينتج المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما في
للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم
واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يتقون صفوفا
يحاذي كل واحد منهم برأسه صلا الآخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا من
ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام
وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما المتابعة ولا محاذاة رأسه لعظم ورك غيره وصلوة
الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو
والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة
المطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص
ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نسلم ان هذا الدليل

فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها
فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان
العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما في الزنجي
انه اسود والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء
المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه
وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف
نقل انهم نصوا على جواز نقل الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم
ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز
على سبيل المجاز فقد حصلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب
وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس
حكما لاحقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم يكن
اللفظ عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها
فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه
عربيا وصدق الاسود على الثور المذكور والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة
بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما في هذا
الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقع على الكل والبعض
قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا
على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكرتموه من الدليل على صدق القرآن على بعضه
معارض بما انه يقال في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه و
فيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل
بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كاوايل السور

المشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نم هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا
كل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة تحور(؟) اتفاق اللغات فيها كالتنور و
الصابون والحمام قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة له لغة فلا بد من وضع
الفاظ بازائها كالولي الحادث وللاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية
المطلقة ببعض موارد‌ها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة للمطلق التصديق و
الدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص
لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور
الثلاثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى
السبب فان ذلك النقص بسبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكاة **قوله** ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك
دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدات فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا هو مذكر فلا
يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء آخر وهو ان نقول وذلك الذي امرتم به دين
القيمة واذا كان كذلك فيقول بان نجعلها ذلك باولى منافي اضمار شيء آخر وهو ان نقول معناه
ان ذلك الاخلاص او ذلكما الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض
الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغير اللغة وهو مخالف الاصل واضمار
لا يؤدي الى تغير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع
وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل **قال** المص طاب ثراه ويقول هنا ان فصل
النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم المدة(؟) ان الشارع هذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ
اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مراده من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو كما يرد وان فصل انها
مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غيرها وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو عاما
ومع ذلك فهي حقائق شرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه مما ذكره **قال**
طاب ثراه

قدس الله روحه الثالث النقل على خلاف الاصل علا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم معه و
لتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول
واعلم ان من جملة المنقولات صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم
الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى وتسلسل **اقول** لما ابطل النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر
فرعين احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه
بوجوه ثلاثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد
ظن كونه كذلك فيما بعد ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر من ان استصحاب الحال حجة
الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال
عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل من موضعه الى غيره او لا والتالي
باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع
يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما دون الآخر والا لزم
الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة
فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله الذي هو
متعلق والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم السامع بوضعه للفظ له وعدم علمه بوضعه
لغيره **الثالث** كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه
غير منقول لا يتوقف الا على الاول وكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت وآجرت
وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء
اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين اما
الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى وتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب
اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام

الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا يترتب به فلا
يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فيما بين في علم الكلام والهاء في قول المص انما يتم معه
عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت
امر لآخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت والنفي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع
في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه **الاول** ان ينص اهل اللغة عليه **الثاني** وجود الخواص
الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز **الرابع** تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه
عليها دليل المجاز **الخامس** تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسأل القرية
السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف
واسأل القرية لامتناع اسأل الجبل ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل
والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس **اقول** يريد الفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون
اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان
ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص طاب ثراه لذلك طرقا ستة منها ما يشترك فيه
الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان **الاول** نص اهل اللغة عليه اي على كون
اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلاثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ
حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا
بل لما يناسبه فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصها بان يقولوا
هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة
والثاني مجاز **الثاني** وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ يستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة
مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز
كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص كل واحد مما يختص بالحقيقة واشياء منها ان يسبق

الشيء للوجدان لغيره صح

المعنى

المعنى الى افهام المحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين المخصصة لذلك اللفظ بذلك
المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه
الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى
اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه الى قرينة زائدة عليه كان
مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا
فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس
هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لتشاركهما في التضاد و
منها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعنية للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى
معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل
ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ
يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود
قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك
فانه دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على
ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يستحيل
تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو
ساكنوها وهو تسمية للمحوي باسم الحاوي فقيل على هذا لا نم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ
القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الآخر ولم يكن ذلك الآخر
مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل الا انه ادرج من الاشتراك والحق ان هذا السؤال
غير وارد لان المدعى استلزامه نفس المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك
لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه لعدم استلزامه نفس المجاز
ح نعم هذا الاعتراض وارد على المثال فهو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكره اعاجم المص طاب

والمجاز وان كان مخالفا للاصل

نراه استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستنده الى اللغة وان كان قد
يتخيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستنده الى
وضع اهل اللغة ولو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة
واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز
في نفس الكلمة المتعلق وهي ما يستحيل تعليقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا
يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الآخر الا لامر يرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال
الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو
في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منها الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على
ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو متعلق جار على
ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رأيت اسدا يرمي
يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه
لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة
فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم
الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما
حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كعدم الابلق في
غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا
ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه
لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله
نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانه محال
ويخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع
من اهل اللغة والشارع قال البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول اما

لا يطرد

ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس او فيهما مثل احياني اكتحالي
بطلعتك الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث اطلاق السبب على المسبب
وبالعكس وتسمية الشيء بشبهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه
وبالمجاور وما هو جريانه وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع
في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع
بالتجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع فيهما
معا والاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل
واحد من لفظي الطلوع والشمس حقيقته وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال فمفردات البيت
المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب
والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستنده الى الله تعالى لا غير فاسنادها
الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره
حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بالاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر او اسناده
الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل
واحد من الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن
الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى
الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني
وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم وهو اما للزيادة وهو ان يضيف
الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم
يضف الى لفظ مثله لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى و
نفي مماثله وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها

واما ان يقع في تركيبهما

دها

بتغيره

لانه موضوع للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا
لمثله لو قدر واما النقصان وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان حاضرا فيها لكانت جارية
على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها
واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ عن
موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة
كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس
كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها
والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل
اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب
او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة
لليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة وكانت كالجسم
الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته او لحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في
الاستعمال تسمية القدرة يدا كما في الامر الفلاني بيدك وفي هذا الامر يد ولما الغاية مثل
تسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لعلولها ومعلولة في
الخارج لكان لها مبني الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي
الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا الثالث تسمية الشيء
باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده
كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما في الزنجي انه اسود
وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه السادس عكسه كاطلاق لفظ القرآن على ابعاضه وهذا اولى
من عكسه لاستلزام الكل دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب

بالكران الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب لمن انقضى منه الضرب
وهذا على رأي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء
باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم [illegible]
كتسمية المخلوق خلقا قال قدس الله روحه البحث الثاني لا يشترط فيه النقل للاستعمال في
النظر في العلاقة فان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق
الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه
عربيا وبامتناع نخلة بغير الانسان والاب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك
الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في
التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه اقول
اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى
النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم
فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج
عليه بوجوه اولها انه لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى
النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا
في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
و ثانيها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة لمجرد حصول المبالغة من غير توقف
على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا اطلقت رأيت
اسدا وعنيت به الرجل الشجاع ولم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون معناه
فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل
انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعادة معنى الاسد حتى كأنك تعرضت
وقت بالغت في ذلك فتقول هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان

الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه

هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا لما صح التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه اما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوا في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اى لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لكانت عربية والتالي باطل والمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة تحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الابن والاب والجد والنخل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن وللابن اب ولا يقال لغير الانسان من الاشياء المشاركة في الطول نخل ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعى اشتراطهم بالنقل هنا العذر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هو العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يحصل لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال قدس سره

لمجاز م

رهص البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز اما عدم وجه لفظه او لعلو معنى البديع او لطلب التعظيم او التحقير او للمبالغة فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى آخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وتبعه طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره مع الاستعمال ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام قبل استعمالها حقايق بالنظر

عى

الى وضعها الجديد ولما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية فعند استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زائدة عليه وبالثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي ولا يحسن العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة تصير ضمها الا افتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مخارج حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر • وليس قرب قبر حرب قبر • فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف التقفية من غير تادي الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب [illegible] وهو ماخوذ من سجع الحمامة او العقب مثل قول الشاعر • حسامك فيه للاحباب فتح • ورمحك فيه للاعداء حتف • او التجانس كما تقدم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او بغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي • او التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المعنى من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك

لتلطف م

ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم فيكون هناك لذات متوفرة بالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة المتفاوتة ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلاجرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة وصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لا احتقار تكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المصنف طاب ثراه وهو حال الوضع ضمير للفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس سره البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا للاستاذ لا الحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسأل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروايح ولان اسماءه تعالى توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول في هذا البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى [illegible] وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقد تخلو ان التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل ولا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق

لا لد

البليد

لفظ مجردا عن القراين وللعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على
ما سنعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع
على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن الطلاقه و
الجواب لانم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض
فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في
وقوعه في القرآن العزيز الحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله
واسأل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن
المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف
بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من
الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروايح فانها قايمة
لمحالها ولم تشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فما لم يأذن الشارع
في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد
اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة
العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول
عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله
ترميهم بحجارة من سجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما
ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجايز

ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتج الخلطون بهم
بقوله تعالى ولو جعلناه اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع
اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى
بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول
فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر
معا والمنقول عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجمته
الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل
قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى نفقهه فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم
لما توجه قولهم المذكور وقوله اعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه ان بعضه
اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا كله والاية انما

العادم

تنافي وجود ما ليس بعربي فيه لمنع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير
قادح في صدق اسم العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قوله المص طاب ثراه في وقوعه عائدة
الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عائدة الى مصدر وقع وهو
الوقوع قال قدس الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم
حالة التخاطب لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة
في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف
على الاول اولى والوجه الموقف في الحقيقة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة
الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد تنقلب الحقيقة
مجازا عرفيا لقلة استعماله والمجاز حقيقة عرفية اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى

لكثرته

في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلاثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم
حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا وان لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان
مساويا بالحقيقة وح يتردد السامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منها
الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة
فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان
الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة
الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة
في المجموع ولو قال احملوه على هذا وعلى ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم
حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو
المط وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو
لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما
يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان
احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح
من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان
اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين
ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل
هو ذلك المعنى او معنى آخر يناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه
موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث على المعنى الثاني الثانية
اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة بقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح
لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة
اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف
المجاز الراجح اولى نظرا الى رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة و

والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المص
طاب ثراه وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل
بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح
قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه
ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة
الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له
بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض
وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع
اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية
الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
بحيث يصير متوقفا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ

ثنية

في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القراين الرا
فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس الله
روحه الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء
الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد
تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا
وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة اما مع القرينة
فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم الخطا فان القرينة ان
وجدت حمل على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة ويريد
المجاز فيقع الخطا ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة
الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب المجاز اكثر اقول

قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتكلمه
لخصمه فقد يحمل ظاهرا او يتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها فحينئذ يكون اللفظ
معطلا ما لم يقترن باحدى الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز
والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه فقد يقترن
باللفظ ما يرجح احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها
فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضى لاختلال فهم المعنى من اللفظ
انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا
لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا
للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة
فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان
المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه
ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها
يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة
كل واحد من الثلاثة الباقية بعده وذلك ثلاث معارضات ثم يعارض واحد من تلك
الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا
من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة
المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان
يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان فارقها قبل المسيس
لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد
من النكاح في الآية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن

القرينة واحتج المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان
الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم
السامع معناه واما عند عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه
عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث
المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم
من اللفظ والمجاز يوجب ذلك فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد
مقرونا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود
للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود
منه واحد منهما في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد
يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم
فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا
يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة
بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون
اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الآخر
وذلك يوجب الاتساع في العبارة والتمكن من فن البديع واجاب المصنف طاب ثراه عن هذه الوجوه
كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز وغلبته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه عليه
ولا يقدح ما ذكروه في ذلك الرجحان قال قدس الله روحه الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد
الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل
كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة
من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط

بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يتم الحديث
المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الا
الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى
الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى
وهو اختيار المصنف طاب ثراه هنا وقال الآخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه
في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك
موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة
فهو يفهم دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات
من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت
اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت مساوية لزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك
صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ
مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا
يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال قدس الله روحه
الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في
الاشتراك اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها
للظرفية وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان
دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة ولا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح

يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا
اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا
عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام
قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان
الاولى لا يقال الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على
تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان
اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلاث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحوج
في كل صور وجوده فكان الاول اولى قال قدس الله روحه الرابع التخصيص خير من
الاشتراك لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز
اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز السادس الاضمار اولى من النقل
لما قلناه في المجاز السابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من
النقل الثامن المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر التاسع
التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره
بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول هذه
بقية المعارضات العشر احديها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد
خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن ولو كان
العقد فاسدا لان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت عن عقيبة النص فيبقى المنكوحة
بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو
حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب على الابن لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز
خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من خير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها

معارضة المجاز النقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء
الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل
باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف
المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول و
المجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر
بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الآخر الربا في اللغة
الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي حرم اخذ
الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا
على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف
النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص
للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين
الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى وقال
الآخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان
الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى
من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله
تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ
القرية على اهلها مجازا تسمية للمحوي باسم الحاوي فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة
صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة
الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الآخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج
المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من
الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة

التخصيص

التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة و
يقول الآخر بل المراد من المشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل
فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها
اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحمل اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف
المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته فلا يكون
مقصوده اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار
كقوله عم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل و
خص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الآخر بل يجوز تاخيرها في الفرض
ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كاملا او فاضلا فالاول اولى لان التخصيص
اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما
تقدم من منع مساواة المجاز واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص
في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة
اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط في
تخصيص العلم بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما
والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه
المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك
اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل النسخ ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل
والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يفيد به الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثال ما لو قال
النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت
فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل
الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف

فيه الاحتياط

من المضادة قال قدس الله روحه الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها منها الواو
ومعناه الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون و
النحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولوروده في
مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرار ولا تناقض و
لقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي ولمساواة
واو العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع في المتفقة اقول هذه الحروف لشدة حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة
وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها
موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق يعني
كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المص طاب
ثراه واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو يستعمل
فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتشاجر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة
على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث
لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان
مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو يفيد كون عمرو بعد
زيد ولفظ قبل يفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ بعد في القول الثاني
يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا
بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب

سجدا

سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت
الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول
الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا و
بالعكس الخامس روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا
للنبي عليه السلام حين ارادوا السعي بايهما نبدأ يا رسول الله فقال لهم عليه السلام ابدؤا بما بدأ
به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يعرفون البداءة
بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءهما
في الاسماء المختلفة كواو الجمع في المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا
بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية وياءهما دالا على الترتيب اجماعا كان
واو العطف المساوي لها كذلك قال قدس الله روحه احتجوا بانكاره عم على من قال ومن عصاهما
وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قدمها قال تعالى واتموا الحج والعمرة
لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب
له الفاء وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى المعبر عنه فالواو اذ لا غيره فهي
اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب الانكار لترك الافراد بالذكر
فانه اتم في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس
يدل على المط بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة وامر ابن
عباس بتقديم العمرة يرفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوب و
الطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة
الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص تستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن
التعبير عن الخاص اقول هذه اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع
الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله

الله

بما

لذكر

ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله

الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بوضع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه لذلك

الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كان للجمع لم يكن بينهما فرق

الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تمس الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تمس الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزءه مجازا اطلاق لفظ الكل على الجزء مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المنافاة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم

والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية رسوله عم فيستحيل فيهما الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو

منفكا عن الترتيب وعن الثاني انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بكلام الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص طاب ثراه من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل بيانا لمقتضيه بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي والفاء في قوله ولورود عائد الى الواو **قال** قدس الله روحه ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم مجاز فان الوعيد من الله تعالى بالوقوع لامتناع الخلف فيه

اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها فيها اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع

اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيامة واما الثاني فلان الفاء لو كان لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيد الله تعالى يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى فاشبه الواقع في الحال **قال** قدس الله روحه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل

اقول لفظة في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل الينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** قدس الله سره ومنها من وهي مشترك بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية ولا اجمال كما توهم بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم العادة قد تفصلها كالليل فيجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في ستة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل

آلة في الاول مع الباء ومسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور ولا الى غيره فتعين العكس

اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اى ساواه في الفضل ثم ابتدأ فضلا و الثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اى على القوم وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة اذ لو كان وضع اللفظ له معينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها على خلاف الاصل ففي الاول تمييز مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني تمييز المأخوذ منه عن غيره وفي الثالث تمييز جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره ولما عقد انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد

قد تحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع
وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري
الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة
للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على
فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق واما الثاني فاحتج عليه
بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو
افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول
واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو
كانت الباء معنية له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفة لغة العرب
ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يروى من ان الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه اهل اللغة ثم
اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القول الاول
المتعين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني
الشمول لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع و**اما**
الثاني فممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو
خارج عن النزاع ولو حذفت لفظ يدي وجعل المنديل نفس الممسوح ممنعنا الفرق وقد ترد
الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار
ومجيئه على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى
في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظ انما وهي موضوعة
للحصر واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب
اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد

الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر
والثاني ان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء
العربية وثانيهما ان لفظ ان موضوعة للاثبات ولفظ ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذا
الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل واحد منهما على حاله الا صالة عدم النقل ح فنقول لا
يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي
على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات
على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظ انما له فان قلت قد ورد لفظ
انما في مواضع من كتاب الله تعالى بغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست
منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس بمنحصر في من
يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعا لغير الحصر فلا يكون موضوعا له
والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة
محقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقديره
الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم
اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع
المؤثر في التقريب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان
الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان
يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة
في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر انما قد يكون بثبوت
الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي

عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة
لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات
هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غير ذلك من الصفات
المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه **قال** قدس الله روحه الفصل العاشر في الخطاب
وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة
بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤس
الشياطين تلك عشرة كاملة وما يعلم تأويله الا الله لامتناع العطف لاستحالة عود ضمير
يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤس
الشياطين تمثيل بالمستنكر بين العامة والتوكيد موهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير
الى المعطوف عليه **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود
به الافهام والمص طاب ثراه عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام
كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام
الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب
شخصه لا بحسب نوعه والا لا انتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام
عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان
التعريف به يحوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المص طاب ثراه من هذا الفصل
معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام قبل معرفته لان التصديق بان
الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب
ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق
ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى
بما لا يعني به شيئا البتة سواء وكان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى

لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة
ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز
احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا
يعني بها شيئا او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا بدأ المص طاب ثراه بذكر هذين الامرين
الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا
بحسب تخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن ليس في ذكره بحسب تخصه
فائدة ليفهم معناه بعينه و**اعلم** ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه
تعالى بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث جوزوا ذلك و
احتج المص طاب ثراه على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص
على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتج
الحشوية على نقيض ذلك بوجهين **الاول** قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا
معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور كقوله كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه
ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين ولا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما
الثاني ان الوقف على الله من قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون
آمنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم
منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون للعطف ويكون
قوله يقولون آمنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين آمنا به كل من عند ربنا
وحينئذ فذلك عائد الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القائلين آمنا به كل من عند
ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونه عاطفة يستلزم زيادة الاسناد واحتجوا

معا خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فيتعين كونها للاستيناف
واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها
وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن
بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند
الاكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن
لا يعلم الا هو فاما غيره فانما يحصل له الظن واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب
عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها
اسماء السور ولما ذكر الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك التخييل ويستكرهونه
ويضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهي
كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زائد على المعنى المؤكد وعن الثاني
المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة
ولا يلزم من كونها عاطفة عود جملة يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول
واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة الحاصرة
وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما
في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال قدس الله روحه المبحث الثاني
يمتنع ان يخاطبنا الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء
بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين
يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى
بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك
وخالف فيه المرجئة واستدل المص طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان ذلك مستلزم لاغرائه
تعالى بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق لفظ الظاهر الدال

على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم با
لوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا فيكون اطلاق
اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى
واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام
وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع ارادة ظاهره و عدم م
المص طاب ثراه حيث لا قرينة لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ
وخلاف ظاهره معا فح لا يتحقق الاغراء ونحو ذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدال
بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تعالى
بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد
شيئا اصلا لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان
مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا قال
قدس الله روحه المبحث الثالث قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو
والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير
والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ ابطال الاصل يستلزم
بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض
اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرها قد يعلم في محكمات
القرآن قطعا اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين
ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه آخرون احتج
الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف
على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي
ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة

والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد
غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف العلماء باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى
اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر
المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد وغير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنه
مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيتهما صحة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته
وح يجوز غلطه ولحنه وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على
تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك
المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب
اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على
حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان
حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله
على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما
يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص
وتوجيهه ظاهر مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا
وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظني التاسعة
عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل
المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص طاب ثراه ههنا واشار اليه في النهاية
ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض مدلول
الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان
الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي
ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فيتعين ما قلناه من تاويل النقلي

والعمل بالعقلي والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا
بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف
فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف
المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا في نحو آسل وبير ومومن واشباه ذلك وبانا نعلم ان
المراد من محكمات القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو وامثال ذلك لعلمنا
بان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال
تلك المحكمات مفيدا قال قدس الله روحه المبحث الرابع خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت
وحيث عدمها من الحقايق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال
والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن
فالمجاز فان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وقد يدل با لالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقة وتسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كمن
العتق او عقلا كرفع الخطاء او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم
الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم آخر مثل
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم
بهما مثل دلالة الاجماع على تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل
اللفظ على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح
اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد
لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان
كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله
عليها او لا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية
وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي

الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوى فان تعددت العرفية بان كان اللفظ
مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطوائف ذلك على ما هو
متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بالا ظاهر
من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل
كانتا متساويين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم
يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى
المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين الارادة وان كان الثاني
فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا كان اللفظ
المشترك يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان
الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته
عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان
كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور غنيه عن غيره من الضمائم والثاني
المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا
على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد
يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم فا
لاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل
عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك
المامور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل
عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو يفيد كون
الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على ثبوت حكم الامرين والاخر دالا على نفي بعض
تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على نفي باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون

للمتكلم

شهرا

الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله والمراد به
الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجرى في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد
والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول الزباء لامر
ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت
امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المص طاب ثراه
بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة
مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين
لان العام لا يدل على الخاص المعين من بين جزئياته باحدى الدلالات الثلث هذا اذا كانت
نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى باحدهما من الآخر كما في مسئلتنا هذه
فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح
بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل
ويجوز ان يكون المراد في الآية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم انه اطلق
عليه لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الآية الثانية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فممتنع اجراؤه على ظاهره لا
وجه فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك وح يكون
المراد والله اعلم انه تعالى من شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره
المراد الشان لان الجري والتسخير ليس بفعل بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال
الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد
عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعناه من كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية
واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد ولو قال

سنذكره

هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر وجاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول
ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة
في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد
عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله فيه على الجمع
عائدة الى الفعل وعلى يتعلق باحتجوا والهاء في قوله فلا يجوز الاستدلال به عائدة الى
الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال قدس الله روحه البحث الثاني في حده
وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة
لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ
الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا للطلب معنى مغايرا للارادة لان الله تعالى امر
الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا با
لمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا
لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم
وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر بمعناه نفي الالزام واذا كان
مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب ولحد وهو
انه وجد منه صورة الامر ولم يرده ولا يطلبه اقول لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص
شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
ويخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرها واضافته الى الفعل فصل
يميزه عن النهي والمراد بالفعل هنا ما يعم القول ايضا فيندرج فيه الامر بالامر والنهي والخبر و
غير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى

امرا

امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر
العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا
تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل
ابن هاشم فهذا هو الحد الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المص طاب ثراه في
النهاية وفيه نظر لان الامر عند قائليه ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول
الدال على الطلب وحده فخر الدين في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب
اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج
الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض
في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تسكن هذا المكان او لا تسكت فانه يدل
على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول
الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين
مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق احد من الحدين على
شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب
الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يرد على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت
المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض
بقولنا وجد طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من
جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقولين المذكورين وقد نقل عن اوائل الاصوليين
حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري
باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما على معرفته

للامر فيكون ص

يكون دورا التعريف للطاعة بانها موافقة الامر معرفا بها فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول
المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل الامر بغير العربية
فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد ونحوه من المعاني
الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة
من الادنى نحو الاعلى حال الاستعلاء مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي
موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل
عاقل لانه يلزم فيتبين ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين
الطلب والخبر وهذه آيات كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة
الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا
بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي
والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت
الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق
لنا ان الزائد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد
من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه لاستحالة
وضع الالفاظ المشهورة لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة
في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي
علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا ولانه
مح والممتنع لا يكون مرادا منه تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود
الطلب من دون الارادة لكون الطلب المقتضي للامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان
لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه متناقضا
وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا

على

على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المط اللهم الا ان ثبت ان الامر عبارة عن الطلب فيكون
الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لم يلزم المناقضة
المطلوبة لوضح هنا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو جرى بينه وبين
الملك ملاحاة ان كان لا يوجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره
في حضرته بامر فان السيد ح يامره بفعل ولا يريد منه فعله فقد وجد الامر من دون الا
ويلزم منه وجود الطلب من دونها بما تقدم منعا بيّن واجاب المص طاب ثراه عن الاول
بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن تسبب الهها على تقدير تعلق علمه تعالى بها
اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني علم ايضا
على المعدوم الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتبنا الكلامية وعن الثاني بان المراد بالامر
المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا وكانه قال اريد منك الفعل ولا
الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا
استقبح الناس ان يقول السائل امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق
ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل عن جملة جزؤها الطلب والارادة
وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه
وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل لا يامر به كما لا يطلبه والارادة
والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والحق ان معناهما واحد وهو
انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الثالث المذكور للاشاعرة موضع
نظر وذلك انه قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمح ليس له مدخلية في حجتهم لان تكليفه
بها وقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يسمونه ولو قال
بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود قال قدس الله روحه البحث الثالث
اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة لكونها من الالفاظ احتج الجبا

رادة

للملك ص

بيان

بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر للارادة
المامورية في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفتقر
الصيغة الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل
اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن [illegible]
لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المراة على عمتها اقول قد
اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في
تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي و
ابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واحتج المص طاب
ثراه الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة للمعنى وهو الطلب فلا تفتقر في دلالتها
عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظ الانسان و
الفرس على معناه احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت
تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان
الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر آخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت
حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت
مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها
الحقيقية ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على
الامر الى قرينة زائدة على الوضع لم يجب كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها
غيرها لان الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد
انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها
الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة
الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة

موضوعة

موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون
مقيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف
القياس والحق ان نقول ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في
وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة المحضة المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضعها
كاستعماله اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص طاب ثراه بذلك حيث قال ان السيد
عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به
ونحن الذين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة
وفقا بان ذلك من قبيل ونعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة
في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين
اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على
الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله
ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان نطلق كلا من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب
العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن
بذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في
النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك تركا لقيام دال على ما يدل عليه
قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى
لا يمسه الا المطهرون وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى
تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار قال قدس الله روحه الفصل الثاني في مدلول
الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة

موضعها

يصن

كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة
بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك
السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير وكان تارك المامور به عاص والعاصي
يستحق العقاب ولقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية
ونفي الامر واثبات الشفاعة المندوب فبقولها في حرمته وحسن ذمها للعبد على الترك وكان
حمله على الوجوب احترازا عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول
الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلوله فذكر القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل يستعمل في
خمسة عشر معنى على سبيل التبديل الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلاثة تشترك في
طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة الاولى اخروية وفي الثالث دنيوية اذ لا تواب بالاشهاد
ولا يزداد بالاشهاد ولا يحاط الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الاهانة كقوله
تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لي السابع الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة الحادي عشر التعجيز فاتوا بسورة من
مثله الثاني عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح
وما الاصباح منك بامثل الرابع عشر الاحتقار مثل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون
والمص طاب ثراه اقتصر على ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة
في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة
بل انما يفهم منها عند اقترانها بقراين دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه

عنك

من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد
قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار
المص طاب ثراه هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب
والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها
حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وذهب بعضهم انها حقيقة
في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب
الفعل المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة و
قال السيد المرتضى رحمه الله عليه انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة
والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال آخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون
انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين
الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتهديد وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلاثة
الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاول المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل
دون غيره من الدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين يفهم منها طلب الفعل
دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة
يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن
بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما وحقق المدعى وتوقف
الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص طاب ثراه على انها للوجوب بوجوه
ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول
قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام
لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس
بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما

جوب

يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المط واعترض ايضا
باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا
كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر وتخصيصه بامر خاص عارض
خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف
للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ان الله تعالى على تركهم ما قيل لهم
افعلوه ولولا ان يكون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال
ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة وما معه واعترض ايضا بالمنع
من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك
قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه
بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او
غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان
الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به
وعن الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا وكان ذلك الترك
سببا من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المحكوم المامور به
مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فضدها ترك
العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فيسلك تارك المامور
به ممن وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه
علة له ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نم ان تارك المامور به مخالف

دمهم

للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على سبيل المنافقة والمشاقة وذلك لا يدل على كون
الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور
به مخالف الامر ولا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه
الذي اقتضاه فانه لو اتى المكلف به على وجه الندب وكان المراد اتيانه على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به
على غير الوجه الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته
فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم
ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالتحذر بل هي دالة
على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على
وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت
حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن
عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية
سلمنا لكن ذلك يدل على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره
يحتمل عودها الى الله تعالى والى رسوله عليه السلام وح لا يدل على ان امر احدهما على التعيين
للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد
موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة
عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نم انحصار مخالفة الامر
في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن
عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله
موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته بنفس فبين لان ذلك لا لانا نكون موافقين للامر بل للدليل
الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر

بهذا م

حكما واما فتح دلالة الآية على ان مخالفي الامر بالحذر وصحة دلالتها على الحذر عن مخالفة الامر
فيبطلها عدم تعين المأمور له بالحذر فان قيل المأمور بالحذر هم من تقدم ذكرهم وهم الذين
يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يأمرهم بالحذر عن انفسهم
وعلى تقدير تسليم سقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى
الى مفعولين قوله الآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر لكن
لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي
وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي
لوقوعه وذلك سفه وعبث ممتنع ورود الامر به قوله انما يدل الآية على كون امر ما للوجوب.
فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقول فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب
الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف
واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر
احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قايل بالفرق الرابع تارك امر الله تعالى ورسوله به عاص
وكل عاص فهو مستحق للعقاب ينتج ان تارك امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا نعني بكون
الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المأمور به واما الكبرى
فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى
فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب
قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة
ان علم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا
عن فائدة وايضا فالمستحب قد يكون مأمورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فممنوع كليتها

بل هي

بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار
والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان التعليقين
واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون
الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن علم عصيان الامر يدل
على الاتيان بالمأمور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار
لحصول التأكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مأمورا به ليس حقيقة
بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي والاصل
استعماله في موضوعه نمنع من كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول
ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق الخامس قوله عليه السلام لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم
وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق
المشقة منه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم سمعه رانية
يمتنع لاجلها وهو الذي استدل بهذا الخبر ومما يدل على كون المندوب غير مأمور به
قال لان لفظة لولا معناه لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هنا معناه لامتناع الامر بالسواك
لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق والندبية
متحققة لزم كون المندوب غير مأمور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل
تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما يدل على ان بعض المندوب غير مأمور به
لانه نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المأمور به واجبا لاحتمال
كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مأمور به لا ينافي صدق قولنا كل مأمور به مندوب
السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد وكرهته فقال لها عليه السلام لو راجعته فقالت
أمرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر واثبت الشفاعة

فقالت مه

الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مأمور به فيتعين كون المأمور به واجبا لما تقدم
من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان
واجبا واقرها النبي عم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت
الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المأمور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها
علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا لاحتمال انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه السلام الزامه السابع
ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل
على حسن ذم تارك المأمور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد
القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل
الامر على الوجوب اما الاول فلان المأمور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع
بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله
بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع
بعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واما بتقدير كونه واجبا
فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض
طريقان احدهما آمن والآخر مخوف تعين سلوك الآمن وذلك من مقتضيات العقول
ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب للمأمور به وفيه
نظر فانه لا يدل على المط من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره
بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب قال قدس الله
روحه احتج باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة
على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب و

الندب

والندب وهو مطلق طلب الفعل مع رجحانه وتقرير الدليل ان صيغة الامر يستعمل تارة في
الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول
فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه
لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر
والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا ما دل
على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل
فيه كالندب ولا القدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه
للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله
في كل واحد بخصوصيته على سبيل المجاز لانه لم يوضع لذا اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ
عليه الى قرينة وحينئذ يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه
موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال قدس الله روحه مسئلة
الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال
من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد
عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المصنف
طاب ثراه وقال آخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه
مانعا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر
على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة فهو تقدم الحظر
المضادة فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك

لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري
وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء
بالصوم بعد الحظر مفيد للوجوب اتفاقا وفيه نظر لمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان
الامر مطلقا للوجوب بل المسلم وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما
يضاده الحظر المانع الاحرم عنه فليس ضد له وان استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد الوجوب
للقرينة والحائض والنفساء مأمورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد
من الامر السابق لا من الامر الآخر احتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب
لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا
الوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المصنف
طاب ثراه عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف
الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر من غير مقتضيه
محال في بداية العقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الآيتين المذكورتين
للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس الله روحه
البحث الثالث الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله
فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها
ولقوله العبد من فعل الفعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي
يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن
بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى رحمه الله عليه على الاشتراك بحسن الاستفهام و
الاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه على ما سيأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد
عن القرائن فقال ابو اسحاق الاسفرايني وجملة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار

المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم
الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحدة اكتفى بها وهذا هو مذهب المحققين
كالسيد المرتضى وابي الحسين وفخر الدين الرازي واختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي
المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او
لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف طاب ثراه على ما اختاره بوجوه ثلثة
الاول ان الامر قد استعمل في كل واحد من معنى الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان حقيقة
في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام
للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله له احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل
ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم
يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصيته او في احدهما
مجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير
الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وحينئذ
لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل
على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات
مع المضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب
الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها الا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى
فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده
بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا
لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح
ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه
لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده

كان تكرارا

ت

القيد وتقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي باطل بقسميه
كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فلان المراد ان
استعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته كان الاشتراك او المجاز لازما
قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه
له فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصيته ان كان باعتبار
وضعه له ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع للجزء وهو ذلك المشترك لا الكل
لانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وتلك آية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان
اعم من كونه بخصوصيته او لا فهو صادق عليه فلا نسلم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه
موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما لازما للآخر اما على هذا
التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه
موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلانا نمنع لزوم التناقض او التكرار
بجزئياته على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التأكيد ورفع احتمال التجوز عند
تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول
القائل رأيت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان
موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد حينئذ يكون تعيينا لاحد معنيي
اللفظ المشترك وتبيينا للارادة واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة
على الطلب وان كان المط بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك
بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل فهو اقتضاء
النهي التكرار وعن المصنف طاب ثراه عنه بالصغرى ولئن سلمناه منعنا من الملازمة لتحقق
الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن ولا الاتيان بالفعل
دائما غير ممكن ومنع ايضا من علية الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك

بانه يحسن استفهام الامر بان يقول له اريد مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي عليه السلام
احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او القدر
المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في
كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمصنف طاب ثراه جعل هذا
مذهبا للمرتضى رحمه الله عليه هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل
للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير
الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدك وله عبيد
يحسن ان يقول له اي عبيدك بل وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا
فيقول تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال مشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا
يكون دالا على احدهما بعينه ودلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما يصار اليه مع
عدم الاشتراك وحينئذ يجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف طاب ثراه على ما سيأتي
يريد به ما سيذكره من ان للعموم صيغة تخصه قال قدس الله روحه البحث الثالث الامر
المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لجواز اذا دخلت السوق فاشتر اللحم
مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط درهما ان دخل ولان التعليق اعم منه بقيدي الوحدة و
التكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند
~~وجود المعلول عند~~ وجود العلة اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار
شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكررها واعلم ان الناس اختلفوا في
ذلك فالقائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرار الامر بتكرار الشرط او الصفة و
اما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله الى عدم تكرره
بتكررهما مطلقا وقال آخرون يتكرر مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من المتأخرين انه لا يفيد التكرار

يكون

من حيث اللفظ وبقيد مه من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصنف طاب ثراه
وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طاب ثراه
على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين **الاول**
ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا وكذا لغة وشرعا اما الاول
فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار لم
يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك
لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه
لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في
غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر على مباح
فهم منه التكرار **الثاني** ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور
وقد يكون في بعضها لمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من
جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون
عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا وقد ادعى التكرار بدعوى انه موضوع
اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى الى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به
حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف
علة الحكم فلان العلة يستصحب معلولها في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهذا ان كان حق
المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ
فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتيب الحكم على الشرط او الوصف يشعر بكون
ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله وتكل به وان كان جاهلا فاكرمه ولحسن
اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء و

عظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة القتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل
ينافي التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد
او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته و
شجاعته ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف آخر لان الحكم به يتحقق مع الذهول
عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول ح فيتكرر الحكم بتكرره ضرورة
وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم
شرطا للعقوبات المذكورة والجهل شرطا لضدها والشرط غير مستلزم للمشروط وجودا **قال** وحمل صه
قدس الله روحه البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز
والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولعقول المقيد بكل
منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل
للمقيد من كالجزء **اقول** اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان
مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر للفور وقال الجبائيان وابو الحسن البصري والقاضي ابو بكر
وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات
الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتأخرون على انه يدل على الطلب
المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وهو اختيار المص طاب
ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها
ثلاثة **الاول** ان الامر قد يستعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عند من قال انه
على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور
فيتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم
دلالة العام على الخاص **الثاني** انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه غير

جب

ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى
شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك
يدل على كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم **الثالث** قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا
تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما
كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد
بالفارق ان كل واحد من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواته للخبر في عدم الدلالة
على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع
فيه وان كان لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر في لوازمهما معا فيكون الخبر
للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا **قال** قدس الله روحه
احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان كان الى غاية معينة غير معينة او غير معينة لزم تكليف ما لا
يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية معينة فهو وجب معرفة البيان
والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا بعزم الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا
والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لا
لا ستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عند الفعل
كما لو قال افعل اي وقت شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القائلون
باقتضاء الامر الفور بوجوه **الاول** انه تعالى ذم ابليس لعنه الله بترك السجود عقيب الامر به
بقوله جل من قائل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان
له ان يقول انك لم توجبه علي في الحال **الثاني** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض المراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات

جانب له

وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة
عن الفورية **الثالث** لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول
بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب
كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد
على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك
مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما
لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجأة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف با
لفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة وكانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في
نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور
له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ كل ما يجوز تركه
دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في
الحال بل على تركه مقرونا بالعزم على عدم الامتثال في ثاني الحال وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى
فابى واستكبر ولتجبره على آدم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقرونا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد
بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الآية
ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر
يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد
الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز لا الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالموت
لو لم يفعل وفيه ما ذكر مع ان هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع

حيات

الاتفاق على وجوبه مع جواز تأخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الآلي الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا **قال** قدس الله روحه البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العلم والعدم خرج عن كونه شرطا وللاخبار ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وكان يعلى بن اميه سأل عن سبب القصر مع الامن واقره النبي عليه السلام ولقوله عليه السلام والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة **اقول** اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه **الاول** ان الشيء المقترن بحرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدمه عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه واجمع الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتأثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما يقترن به حرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه احتجوا على ان حرف الشرط يدل على ان ما اقترن به شرط للحكم المعلق عليه وكان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج لنقيض

ذلك المعلق عند عدمه

مقدمها واستثناء نقيض مقدمها عقيم غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او تسمية والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينها وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا لزم عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره سيدرج فيه لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولمنافيه وذلك ظاهر الفساد **الثاني** ان يعلى بن اميه فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك بقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام لهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع فلعلهما فهما ذلك والتعجب لم يكن من انتفاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الآيات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقى ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الآيات على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين واقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في

البعض

صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولو ظن بعض الاقتصار على حكم الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دال على عدم الشرط عند عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل **الثالث** قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو اعلم واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عليه السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصنف طاب ثراه خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** قدس الله روحه احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم الارادة كالتحصن والجواب ان الشرط ح احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والآية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فيسقط التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة

فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء آخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يق لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الآخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا المحصل المصنف طاب ثراه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي **قال** قدس الله روحه البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء

الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف
يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص قال
اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة مثل نفي الزكاة
عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة
وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الدين والمص
طاب ثراه واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او
التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت
من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي
فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير
محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه وليس الكلام فيه ولا لمعنى جزؤه
انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين
موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكاة
في السائمة وانتفاؤها عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال
الذهول عن الاخر ولتجويز العقل بقول وجوب الزكاة فيهما وعدمه عنهما كما لو قال
زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق
تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء
واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة ومع يكون ثبوت
الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث

انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قال قدس الله روحه وقول ابي عبيدة في قوله عليه السلام
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني
على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما للاهتمام بالذكر او لسبق
بيانه او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع
على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لتنبيه
بالنصوص او يحمل على الاصل كما لو قال لا زكاة في السائمة وخص المنطوق للاشتباه
اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا
بوجهين الاول ان ابا عبيدة القسم بن سلام قال به حيث قال بدلالة قوله عليه السلام لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
ولا عرضه و... بدلالة قوله عليه السلام مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة
لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني وليه مطله ومعنى احلاله
عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره
المص طاب ثراه صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل
ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس ما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره
ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة المنكرين للقول بدليل الخطاب كالاخفش
وغيره والمصنف طاب ثراه لما خص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعل فخر الدين
لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان
هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف لتحقق
حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤلا عنه دون غيره
او انه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا ات

في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم
المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى
بطريق الاولى او آخر بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او ليبينه بنص آخر مختص
به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الآخر وهذا كان الثاني
محلا للتخصيص دون الاول وبقياس عند من يقول بكونه دليلا ليحصل المكلف في استخراجه
بان يستنبط من التنصيص على المذكور عليه الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه
فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره
لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان
احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال قدس الله روحه تنبيه ان كان الوصف
علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلة ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على
نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس اقول هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف
المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة
الشيء ما يفيد وجوده لوجودها وعدمه لعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك
الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذا لمقدر كونه معلولا لذلك الوصف
او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة
احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه
نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علة
الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير

استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا
في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ
الحكم شخصا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر
الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي
فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد دفع ما يتوهم
من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وتوهم الدلالة
على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب
عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن
كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكاة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة
الغنم زكاة نفي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا
المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل
الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فانه يقتضي عند القائل
بدليل الخطاب نفي الزكاة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر
او الابل ام لا قال بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على
ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة كانه

وصف مناسب للحكم المعلق عليه فذلك موجب لظن عليته لو صح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في
جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب
ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنس خاص لاستحالة
ثبوت سوم الغنم لغيرها قال قدس الله روحه البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل
على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب
بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد
موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار
بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة
ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي
وجوب الثلاثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص
ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين
لا يستلزم الحكم لشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون
تحريم الاقل اولى منه مثل تحريم استعمال نصف الكر النجس فتحريم الاقل منه اولى وقد لا يكون
فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة وظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي
نفيه عما عداه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء و
المتكلمين كالقاضي وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه
وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمة حتى والى
لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما آخره ونهايته
الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن

بالشاهد لا الحكم

الليل آخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم
بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام
الثلاثة المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد
الغاية ليس موضوع اللفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة
الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب
الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب
لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب
المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المغيا بكون آخره الليل منفكا عن
تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم
المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من
يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع المفروض
او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان
ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به
ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب
عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة
واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد
موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان غير زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه
وتعالى [illegible] والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول

الله

فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله تعالى فيدخل في ذلك محمد عليه السلام والقول
بان محمدا عليه السلام ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يحسن الاخبار بالاعم عن الاخص
لكونه كذبا والثاني باطل اتفاقا واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من
مخصص ونفي الحكم عن غيره اظهر ما يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك
وبان انسانا لو قال لغيره لست زانيا او ليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب
واخته بالزنا ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص
تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ
بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بعيب المخاطب دون غيره عند
من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرائن
المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل
هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما عن غيرهما
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي
ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المصنف طاب ثراه الاول احتج عليه بان الصديق و
العالم لو لم ينحصر في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم
بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون
سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف او الالف واللام للعموم و
هو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض
العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصودا للمتكلم الكرنا كونه
كاذبا على تقدير نقيض العلماء واصل قائدة واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان
مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع
والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك

والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراءه
على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدأ اعم
من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدأ فيبقى على حاله
المسئلة الرابعة في الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال
قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره آخرون مطلقا بمعنى انه
لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة
لعدم حكم وجب كون الزائد علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم
وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة قد لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم لاشتماله على علته
كان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما
زاد عليه الخبث لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكرية في الزائد عليه واذا كان العدد المعين
موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف
ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما واباحة نكاح الاربعة لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول
في الزائد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة
جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا الاذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب
والا لم يستمر فانه لو قال يجب جلد الزاني في الحد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم كون المأذون
وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم
كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير
داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم
لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه دليل

وقد لا يكون ولا اول كما اذا حظر علينا استعمال الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الماء الاقل
منه اولى ومثال الثاني تحريم حلب الشاة الزائد زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر
من هذا ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والمصادر في
ذلك ما ذكرناه **قال** قدس الله روحه البحث التاسع الآمر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله
وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل
لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام
الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل
ابو الحسن في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص طاب ثراه وهو ان هذا الباب يتضمن
مسائل **الاولى** انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك
في امكانه **الثانية** هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو
انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل
من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا **الثالثة** هل يحسن ذلك ام لا الحق انه
لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه **الرابعة** اذا
خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه
او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان متناولا له دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول
ان فلانا يامرنا بكذا وفي الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام
ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين
فيتناولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفسه
على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون
مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن
لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم

عند اجتماعهم عنده ليقم كل هؤلاء الجماعة اي كلكم في هذه الدار الى الامام [الوالي] ويسمى هذا
القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل فلانا يامرنا بكذا او يامركم
بكذا ليس آمرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي ع ليس آمرا
لنا بل ناقلا امر الله تعالى **قال** قدس الله روحه البحث العاشر الامران ان تخالفا وتضادا كان
الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا فان امتنع التكرار
عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد او كان الثاني معرفا بلام العهد
والا فالاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول
وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون
اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له
اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضادهما [يريده]
وتماثلهما اعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا
كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى
الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت
معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل لكثرة فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم
يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب
على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما
فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان
بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة
وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه الزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العبد [العتق]
الشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا ارتفاع الرق بتمامه على العتق
ووقوعه

مرتين او ثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع
من تكرار سقيه في حالة واحدة لانا عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه الزايد
فاما ان يكون معرفا باللام كمثل صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون الثاني موكدا
للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار
يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه وفخر الدين ايضا وتوقف
ابو الحسين واحتج المص طاب ثراه على اختياره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على
ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال
وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين
وجوب غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة
فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان
الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فنختار حصل
هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى
الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل آخر غيره يوجب كونه للتاسيس
وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع
عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل
فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور
به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الآمر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول
لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل ايضا
لكن هذا الرجحان معارض باصالة برائة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني
معرفا باللام ولكن بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين

[والتعريف]
البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما
قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون [فلا يكون للعموم]
المعهود وهو الصلاة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم وح يبقى دلالة العطف
على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا طاب ثراه باحتمال كون الواو للابتداء كما
يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال كون اللام
للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة
العموم ولاصالة برائة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلاة اخرى تقدم ذكرها مرجوح
لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قال شيخنا
طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه وح حمل العطف
على التاكيد ضعيف لعدم وروده للتاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن انما [كيد]
يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جائز وايضا فان
كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستئناف لا يكون ما بعده موكدا ولما حصر ذلك بغيره
من حروف العطف فاذا كان المدلول المامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة
قال قدس الله روحه الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا
ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض
وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل
واحد منها واجب مخير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجبا بالاصالة فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث
لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع
والعصيان بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه
والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها عينا والقايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد

ماقلناه صح ولا بطل لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما ومنه وهو يجوز ترك
الواجب وان لم يكن مخيرا والمتقدير خلافه اقول لما فرغ من مباحث الامر المفظية شرع في مباحث
المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه
ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام
على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ولا يجب
كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فباعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وباعتبار
الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وباعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق
وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج و
الزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لان اخذ
الفاعل من حيث كونه فاعلا اى موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة
عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل متاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين انما
الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق
والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين ان الواجب الجميع لكنه يسقط
بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققوا المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل
واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع
وبايها اتى خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة لا بدله وهو مخير في تعيين ما
شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا خلاف بين
هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى
الذى ذكره المعتزلة ولهذا ان المصنف طاب ثراه عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بما
الذى ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد بعينه وصرح بوجوب الواحد وعدم وجوب
الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اى

بهذا القول ما قلناه اى من كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها
اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد
وقع هذا القائل فيما فر منه لانه اعاد من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب
اذ الاجماع واقع على جواز ترك اى خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم
له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا جوز فى ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول
عنه الى غيره وان لم يجز لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال آخرون الواجب
واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة و
المعتزلة الى الآخر و يتبرأ منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان
واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان
ببدله وكونه معينا عند الله يقتضى المنع من تركه سواء اتى ببدله او لم يات فالجمع بينهما
محال قال قدس الله روحه احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض
به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المبهم مستندا الى المطلق هذا خلف وان
سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه
معرفات اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها و
تقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا كفر بالخصال الثلث دفعة
فاما ان سقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان جميعها واجبا على الجمع وهو باطل
اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المبهم وهو سقوط الفرض مستندا اى معللا به
بالمطلق اعنى احد الخصال من غير تعيين وهو محال لان الامر المعين يستدعي علة موجودة
في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا
يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة
على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت

ای القایل بوجوب الجمیع
وسقوطه بفعل البعض
لا القایل بان الواجب معین
عند الله تعالی کما توهم
لان حجته تاتی بعد ناصرحا
بنسبتها الیه حیث ادعی لزوم
المحال عن حجة للمذهب الاول شرح

بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب
باختيار القسم الاول والمنع من لزوم المحذور وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك
ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق
ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع
او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته قال قدس
الله روحه احتج الآخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يثبت مدعونه وان كان غير
معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا وهو عند الله تعالى
والجواب محل الوجوب كل واحد والخطا نشا من اختلاف الحساب اقول هذا اشارة
الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها
ان الوجوب وصف وجودى معين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصلات لم يبرأ المكلف
بالبعض وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعنى
الوجوب في المطلق اعنى ذلك البعض الذى ليس معينا وانه محال لان ما لا يكون معينا لا
يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اى في
علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المط والجواب ان محل الوجوب كل واحدة
من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل
واحدة منها وهو كونها احدى الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل
الملزوم لذلك وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها فالخطا انما نشاء هنا
من عدم التفطن لاختلاف الحساب على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب
عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق
الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال قدس الله روحه تذنيب نص الامر بشيئين
على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع

اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث
اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر
بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض
ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما
مقام الآخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب وعدمه وغير ذلك من توابع الوجوب
كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذلك الشيئين قد يكون ممتنعا
عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه
القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار
المص طاب ثراه اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب و
هو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة
عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان الماكول المباح الثاني تحريم الجمع بين
الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولى يجب عليه تزويجها من كل
منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما الثالث اباحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء و
التيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجب على
البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما الخامس ندبية الجمع بين ما
وجب على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية
الجمع بين ما وجب على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع
بين الخصلات الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال قدس الله روحه
البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع
الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جائز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان
يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا

في المجموع

تضيق تعيين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر بتخصيص الوجوب بالاول كما يقول
بعض الاشاعرة وبالآخر كما ذهب بعض الحنفية وبالمراعات كما ذهب الكرخي تحكم **اقول** قد عرفت ان
وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب
اما ان يكون مساويا له او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جايز الا عند مجوزي التكليف
بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحايض وقد
بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو
المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق
انه جايز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط
هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او آخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلاثة
خطه امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة
لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين ايجاب الموسع
ولامكان اشتراك آخر الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق تفضل
عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك
الواجبات التي وقتها مدة العمر كالمنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع
على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا
للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان مساويا لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء
في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيها اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت
غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل في جزء
آخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب
العبادة مختص باول الوقت وفعله فيما بعده قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم

من خصه بآخره وزعم ان الآتي به في اوله يكون معجلا واجري ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها و
هو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه
واجبا او مندوبا بل يراعى فيه آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان
ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا
دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء
الوقت لا يترجح شيء منها على جزء اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بطلان الامر على ايقاع الفعل
فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة **قال** قدس الله روحه ولا حاجة الى العزم
الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع
الامور المعتبرة سقط التكليف والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل
للمبدل والا لزم سقوطه في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل
تكليف ما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع
الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدلها
وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في
اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول
الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل كذلك المثابة واذا وجب
البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري
وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف طاب ثراه وهو الحق
وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر
بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه وآخره جزئيات له تشمل كل
واحد منها على وجه مشاركة للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله
عنه بما ذكرناه واستدل المصنف طاب ثراه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه **الاول** ان

العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور
المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي
هو البدل قايم مقامه في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان
بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيحيل
جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه **الثاني**
ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر
الوقت الثاني فاما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث او لا والثاني باطل اجماعا
والاول اما ان يكون له بدل او لا والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو
محال لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة
في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك
الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد
في الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب
العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه لزم
تكليف ما لا يطاق **قال** قدس الله روحه احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول
فلا تكون واجبة اجاب المرتضى رحمه الله عليه بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب
العزم من احكام الايمان ولكن مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير وكما لا يسقط الوجوب
عن كل واحد بجواز تركه الى الآخر كذا اول الوقت ووسطه وآخره **اقول** هذه اشارة
الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت دون اوله ووسطه
وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون
واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة
فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله

الا الى بدل م

اجاب المرتضى رحمه الله عليه بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه و
بين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان
عنى السيد المرتضى رحمه الله ان وجوب العزم انما ثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت
او وسطه فباطل لما تقدم من امتناعه وان عنى انه ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم
على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل
واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين اهمال عقله وهو خروج عن التكليف فهو حق على تقدير
تسليم هذه المقدمات وفرق الامدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز
ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق وكيف يعقل
اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر
المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل
فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة
الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ومعارض بانه لو كان نفلا في
اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام
التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا **قال** قدس
الله روحه البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا
من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم
اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه
موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط
عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على
كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه

ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من
مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذى فصل به حراسة المسلمين فاذا
الكفاية يعنى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو
واجب على المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند
اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره
وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف
بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كونه انا نريد بالواجب اى واجب كان وان
اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على
الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب
مطلق الوجوب وعن الثانى بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله فى قضاء المتبرع
دين المعسر المطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب
فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرهم
لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اى وجوبا
على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من
تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل
هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفى هذا الكلام نظر فان التكليف به
لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك فى قيام الغير وهو باطل
اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به لحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع ولا
ما جاز لمن لا يوقع ... الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول المسقط
الذى هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل فما
الا حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان

ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه
لحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة
العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث
على الذى قبله كان اولى لان الكلام هنا فى احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المأمور بالفعل
وهو ضرورى فى الامام وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل
المأمور به وهو غير ضرورى فى الامام قال قدس الله روحه البحث الرابع الاكثر ان الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى رحمه الله عليه بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثانى احتج السيد المرتضى رحمه الله
عليه بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط جاز التكليف بخلاف
المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف والجواب انه خارج
عن محل النزاع اقول لما فرغ عن البحث عن اقسام الوجوب شرع فى البحث عن احكام
اللازمة له تحققا وانتفاعا وقدم الاول على الثانى لتقدم المحقق على الانتفاع وبدأ باللازم
الوجودى وهو الوجوب على اللازم العدمى وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه
الاقسام بحثا الاول فى ان وجوب الشى مطلقا يستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب
على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة فى التكليف كا
لزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا
يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة فى حالتى الطهارة والحدث الا ان
وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع فى عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف
فى الثانى فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان
شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف

نح

واذا جاز الترك عند حصول الشرط

عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار
المصنف طاب ثراه واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او
خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف
عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا
فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون
مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمى
التالى فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجاب
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثانى فانه لا يلزم من عدم ايجاب
الشى عدم ذلك الشى فى نفسه وايضا فما ذكروه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف
الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان
بقى التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو
جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف
عليه ذلك الفعل لا بان يوقع فى تلك الحال بل فى الحال التى بعده اعنى حال وجود ما يتوقف
عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله عليه على ما ذهب
اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب سببه فبان عند حصول السبب
يجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثانى
وهو عدم ايجاب الشى ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط
لبقاء المقدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا
كان كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك

اى الحج ... م

مطلقا

الشى لا مطلقا وليس الكلام فيه بل فى وجوب الشى مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان
السيد اذا قال لعبده اسقنى الماء وهو على مسافة ان استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطعه
المسافة الذى هو شرط له هو المط وان لم يستلزم جاز له ترك السعى فعلى ذلك التقدير ان
بقى ايجاب السقى فى تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا
والعرف يكذبه قال قدس الله روحه ومن هذا الباب ايجاب الصلوة عند اشتباه
القبلة والثوب ... وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق ولكنا نصحح
احتمال تحريم الجميع والاباحة لان الموجود حالة صلاحية التأثير فى الطلاق والزائد على الاقل
ليس بواجب كما فى الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة
وبطلان الصلوة فى الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التى من جملتها
لكون المخصوص احتج المخالف بان المأمور به الصلوة مطلقا والنهى عن الغصب فتغايرا
المتعلق كما فى الصلوة فى الامكنة المكروهة والجواب النهى عن الامكنة المكروهة نهى عن وصف
منفك عن الصلوة كنفار الابل فى المعاطن والتعرض للسيل فى الوادى ومنع المارة فى
الجادة فى وشبهها اقول هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهى استلزام ايجاب الشى مطلقا
ايجاب ما لا يتم ذلك الشى الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها صحته
والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة
فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج فى مواضعها من دون قطع المسافة التى بين مكان المكلف
وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله عم لا عتق الا فى
ملك والثانى كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلاة يتوجه الى كل واحدة منها
صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة فى كل واحد

لا بالاصالة

... على وجوده ...

من الثوب النجس والطاهر المشتبه به لعدم تميزهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب
الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة مرتين في
كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكن
العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما
ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب
نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء
فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب
من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الا باجتناب الجميع فكان
واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب
الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم
غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في
الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلاثة المتقدمة عليه
ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد معين متميز عن الآخر في نفس الامر وحصول الحرج
في الآخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عندنا واما هاهنا فليس كذلك فان الذي يجب
اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب
متساوي بالنسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاول
فيما يكفي من امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بعدد وذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض
الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه عن البعض
فالكل امتثال للامر فكان واجبا ومنعه آخرون لان ذلك الزائد يجوز تركه ولا اقتصار
على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه ولا اقتصار على ما دونه

عدم

عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه
على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق
الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد يقع التخيير بذلك كما في الصلوة
الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض
الصلوات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد
واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانما
تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم
بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة
في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن
حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين
الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من
امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز
اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد
اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان
ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون
الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما
يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة
ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم يشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا
التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة
في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة
مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلم ان شغل الحيز

[margin: وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة]

منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون
الشغل مامورا به منهيا عنه في حال واحد وهو بادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة
في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في
الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الآخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها مطلقة
وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبار جاز ورود النهي عنها باحد تلك
الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الآخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات و
معاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة مكروهة
باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل
هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب
ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة
فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها
لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة
المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند
الصلوة في المعطن والتعرض للسيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة عند
الصلوة في جادة الطرق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه وكان الشارع قال
لا تنفر البعير بالصلوة في المعطن ولا تمنع المارة بصلاتك في الجادة وكذا باقيها وهذه
الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان
بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق
فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة
فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة

المكروهة

المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم تكن
الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال
حصول سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهية في حالة واحدة وهما متضادان
على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهية **قال** قدس الله روحه البحث الخامس
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما
الضد الوجودي فلازم بالعرض فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب
المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم
على الحائض والمريض والمسافر خطا فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود
سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين **الاولى** في ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد
الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل
على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس
قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا الفريقين
من المتاخرين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه
مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه با
لتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن
ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين **الاول**
ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا
وح لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام **الثاني** ما احتج به السيد المرتضى وبعض
متاخري الاشاعرة وهو ان الآمر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه

لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال وعن بطلان الاستلزام على تقديره وماذكره من جواز الامر بالشيء وضده معا لايدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة على التقدير وعن الثالث المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه ولما المنافات بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات **المسئلة** الثانية ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين واذ تمهد احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات

بل

بل المحرمات اذا ترك بها حراما آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وباول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر اليه اذا تم وقطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويتميز بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافات بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين واذ تمهد وكان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الجدال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض **قال** قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو الناسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر **اقول** لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا

ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمصنف طاب ثراه اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان بقاء المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فيوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب **واما** كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظاهر واعترضه المص طاب ثراه في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول

ارتفاع

ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اى بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر للجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر فكذا احتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول لا لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او رفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله طاب ثراه فيبقى الاخر الثبوت اى فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدأ ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له وللحدوث بالتضمن وح المجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث **الاول** يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم

الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته انه لا يومن فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذى يمتنع معه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرط المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يوثر فى الامكان الذاتى الذى هو شرط التكليف ولو صح هذا التعليل لزم نفى قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض به ثم والتكليف بالتصديق من حيث الاخبار عن النبى لا ينافى الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمتنع تكليف الضدين فى الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو يرد فى حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعرى عن المعارضة بالله تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع فى مباحث متعلقة وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث عن المامور به على البحث عن المامور لان الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة واعتبار فى دلالته على المامور الا انضمام قرينة لمواجهته بالخطاب او دلفظ آخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة من جهة الخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظ الموضوع ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب. واعلم ان الناس اختلفوا فى تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا فى نفسه كالطيران فى الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا فى وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعرى تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه فى الوقوع ومنهم من وافقه فى المنع ومفصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالى وصاحب

صدقه

الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهى معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن الطيران فى الهواء والعاجز بنقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود وبقطع نسبة من صدر حكمه بذلك الى السفه والجهل **واما** الكبرى فقد برهنا عليها فى علم الكلام بما اى عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه **الاول** انه تعالى كلف الكافر الذى علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالى باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته وكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها **الثانى** ان الافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان تكليف العبد باى فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانه لو لم يكن مخلوقة لله تعالى لكان من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لا من فاعل وانحصاره فى الله تعالى وعباده والتالى باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجح جانب الفعل على جانب الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل عند ذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثانية فظاهر **الثالث** ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبى ص اى اعتقاد صدقه فى جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يومن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لا يمكن الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه وانما يتحقق

كان كذلك

عند عدم اعتقاد صدقه الذى هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق **الرابع** التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعى الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيين على الآخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعنى الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على تقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثانى فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يوثر فى امكان الايمان الثابت له لذاته يعنى انه غير ممتنع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتى وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفى قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق له تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثانى ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر يميل الجائع اذا احضره رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضره اناءان متساويان فانه لا يميل فى تناول احدهما الا لمرجح وايضا يعارض بالله تعالى بانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الآخر نقلنا الاحكام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه

الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بايمانه تكليفه بتصديقه فى عدم ايمانه ولذلك كان نعلى السلام اخبره اما لو ورد ذلك بعد موت ابى لهب كما قال بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبى صلى الله عليه واله وسلم فى جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا قوله ويمتنع التكليف بالضدين فى الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه فى هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يومنون لقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون مع انه تم كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين لما مر تقريره فى الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب فى خبره تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم تكليفهم الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه فى كلما اخبر به مفصلا وهو ممنوع لما تقدم وعلى التقدير الآخر يجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يوثر فى امكانها الذاتى ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون موثرا فيه ولو كان اخباره ثم مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعى الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا فى تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد فى حق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعرى عن المعارضة بالله تعالى فى هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح فى حجة كون العبد غير قادر والجا

جبار

في قوله خطاب شامل بالايمان من قوله ومنع تكليف الصنفين في الاخبار عن المكلفين
بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال قدس الله سره
البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما
وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على
ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر احتجوا بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر
او بعده والاول باطل لامتناعها منه وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم
المقدرة لامكان صدورها عنه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد با
لوجوب هنا العقاب عليها في الآخرة كما يعاقب على ترك الايمان اقول اتفق اصحابنا
واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة
والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من
فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا
الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام
على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة وهو انهم هل يعذبون
على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم
على مختارهم بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها ثلاثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه
العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت
الاوامر العامة بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني
هذا صراط مستقيم وهو خطاب للنبي عليه السلام وقوله ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه
ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته

بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة
وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للاوامر المذكورتين
عليه لاحتمال كون العبادات المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه
فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والآيتان الاخيرتان حزبان
غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من الآية الاولى ومن لم
يتحقق شرائط الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما يأتي من
كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان
كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه آيات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين علل كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة و
اطعام المسكين وقيل عليها انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله
تعالى حكاية عنهم ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم
سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين
ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون سلمنا
لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من
جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك
واجيب بانه لو كان كذبا لبينه الله تعالى كذبهم والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع
ان كلام الله تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله
تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى
والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على
المسلمين وان امكن لكن حمل مطعمي المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد

له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزء من المؤثر
وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ويمنع من عدم امكان
حمل مطعمي المسكين على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال
المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل
بل دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك اشارة
به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده
الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته
الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموع
ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا
وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا
وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم واما
الثاني وظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركها الثالث ان الكفار
يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع
على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولو لا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما
الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب
الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم
عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة اي الحاصلة بسبب الاتيان
بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نم تحققه في الفرع

فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة
بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالفون في باب العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت
على الكافر لكانت اما ان يجب عليه حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فا
لمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظاهر لان الصلوة الشرعية ممتنعة
منه حال الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة
واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله
والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه
مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال
بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة
الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب
هنا معاقبتهم على تركها في الآخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر
فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا
بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال
الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني
لانه يكون قد طلب الفعل وهو مناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة لان
الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها
بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث
ان عدمه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما
الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها
متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان
مسقطا للعبادة فانه لو اسلم مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو

سقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا
ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص طاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع
العبادة حال الكفر وعن عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا
من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان
الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر
حال الكفر واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتقبض القول
به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى طاب ثراه
عليه وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم
ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بمكنته من اجتناب
المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان بالاوامر
كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال
الامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع
ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال قدس الله
روحه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان
بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره
فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به ولانه ان اكتفى بادخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب
والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجرى بامر
ثان لا بالامر الاول لانه لم يات به على وجهه اقول المراد
بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب يقتضي الخروج عن
عهدة ذلك الامر او سقوط القضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس
اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم

والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المص طاب
ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيان
المامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان
الامر دالا على وجوبه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد
فرضناه تمام الماتي به وهذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة
بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة
واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم
بطلانه وفيهما نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور
به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو
الثاني لا الاول ولهذا قال المص طاب ثراه في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف
عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء
موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا
لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
والجواب ان اتمام الحج الفاسد بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد عبارة بالحج المامور به
اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف
باتمامه المستفاد من الامر الثاني قال قدس الله روحه البحث الرابع قد بينا
ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن
التكليف لعدم تعرضه بوقت دون آخر وان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق
انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات

فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه
اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله
وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي
قضاء ام لا ولهذه المسئلة صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل وصم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان
به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف فان نفاة
القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة
الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر
الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف ان
قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان
عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال
الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان
وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتصور
ان لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه
اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا
الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل
حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال المحقق الاصوليين لا وخالف فيه
بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه
بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات
اما الاول فظاهر فان قولنا قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم
الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما بعد لكنه خ يخرج من

محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل
يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه
واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضا
كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا تستتبع كما في الصلوة الجمعة و
العيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره وح لا يكون دالا
على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الامر
المقيد بالوقت امر ان الفعل المطلق والوقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت
الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من
اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط
بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان
ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان في ذلك المقيد
فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل
ضعيف لعدم الجامع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد
وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير
مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد آخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة عدم
غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض منه امهاله الى اجل
تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده قال
قدس الله روحه البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده
بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم
الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء كقوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب في الامر بالكلي ذهب قوم ان الامر

بالماهية الكلية ليس امرا بشئ من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع
بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما
عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر
بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشئ من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشئ
من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش
لدلالة القرينة عليه وقال آخرون المطلوب بالامر الكلي احد جزئياته لان المشترك بينهما
امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل
وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقايق وكونه لا يوجد الا في
شخص لا يقتضى عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط احد الجزئيات المطلوب
واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيتعين فيما
ذهبنا اليه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بشئ ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشئ
ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشئ امرا للمامور
ثانيا بذلك الشئ لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى
الله عليه وآله امر الاولياء ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة و
هم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون المولى منا امرا للعبد في صورة ما اذا
امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة واحتج الآخرون
بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم
من قرينة حالية وهو كون الوزير مبلغا من الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال
قدس الله روحه البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو
ينافي المندوب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا لانتفاء الطلب حينئذ ولا يقع التكليف

الا بفعل والمط في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف
به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسايل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب
غير مامور به وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب
على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب و
الندب في الشئ الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلوا
من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك
كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه
لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاد بلزوم كون حكم الشارع
على الفعل بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا
في فوات الثواب المرتب عليه وهو باطل اتفاقا الثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل
تحت التكليف وخالفنا الباقون لان التكليف بالشئ يستدعي كونه مطلوبا ولا بد
فيه من ترجيح الجانب المطلوب على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر احتج
الاستاد بانه مقرر للتكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من
الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة
ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة
ان المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه واختاره المص طاب ثراه هنا الاول واحتج عليه
فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بكون مقدورا للمكلف والعدم
الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم
نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف
بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب
امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعا الى الزنا فامتنع منه

العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يوذن بصحة تعلق
التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه
على ما يكون مقدورا له لعدم المحض ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا
وهو فعل الضد الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف
له او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول و
اطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور ولا لزم تحصيل
الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل
المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه
ح غير مكلف به والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخرين انه لو امتنع كونه مكلفا
بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل
او لا يكون فان كان ممكنا فيفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده
وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من
الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو هو ويمتنع من حيث فرضه متقدما
على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض
كذلك هذا خلف وح لا يلزم التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك
لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان
الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع
قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل والآخر نفس زمان الفعل قال قدس الله روحه
الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود

سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول ع والجواب
المنع من اسناد التكليف الى الرسول ع بل الرسول ع اخبر ان كل من ياتي الى يوم القيامة
يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اكثر
العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين
مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر
المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عد من العقلاء سفيها
مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر
الغافل مع وجوده لعدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون بالشريعة
بامر الرسول ع مع كوننا معدومين حال امره وقال الشاعرة انما يتوجه علينا ان لو قلنا
ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال
ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا مما لا يابه المعقول والجواب المنع
من كوننا مامورين بامر الرسول ع بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال
وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف والنبي عليه السلام اخبر من حضره منهم بان قال
لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فان الله يكلفه بما كلفتم به وليس هذا
اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجود من الحاضرين
عنده الفاهمين خطابه ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح
امر المعدوم وكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع
التعليل عن جميع ما عداه وهو معلوم قال قدس الله روحه البحث الثاني الفهم
شرط التكليف فالغافل ليس مامورا لقوله ع رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط
بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف
لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الآمر ولان الغافل يحت

على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة
عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد
بالآية الثمل **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه
بما كلف وعلمه به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مأمور واستدل المصطاب شرله على ذلك بوجهين
سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء
الثلاثة وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج السكران
والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على
انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم
عنهم عدم فهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم و
اما العقلي فلان المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن
قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام
افعاله تعالى على علمه وهو خلاف الاتفاق وكان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المأمور به
على وجه الطاعة والامتثال لقوله عم انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون علم
بالامر والمأمور ظاهر ولانه لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف
بوجوه **الاول** ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه لا اله الا الله والمأمور بها
ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا
امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الآمر فعل توجه
اليه الامر في حال يمتنع فيها العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم **الثاني** لو كان التكليف
مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والثاني باطل

جازم

فانهم

فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا ولذلك لم يجب الزكوة في اموالهم
والصبي المميز مأمور بالصلوة وكذلك يؤذن بتكليفهم **الثالث** لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح
منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و
انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم
للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر
المذكور وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من
الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة
وحدانيته ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة
للمكلف من جهة التصور والمأمور به العلم التصديقي بها فلم يكن المأمور غافلا لا عن
الامر ولا عن الآمر ولا عن المأمور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة
المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من
باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة الشارع بل من
جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران
هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
اي يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت
الصلوة مثل قوله لا تمت وانت ظالم اي لا تشبع وقت تهجدك والفرق حمل على التأويل
الاول يبعد العناية وعلى الثاني يبعد كي **قال** قدس الله روحه البحث الثالث تكليف المكره
صحيح لانه غير قادر ويجب على المأمور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيئان النظر المعرف
للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان صوم غد
مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على

على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الآخرة ونافعا
في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس
الامر لا من المأمور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم
حصل المسقط من الاغماء والجنون والحيض والموت والخلاف في جواز التكليف مع جهل
الآمر بوقوع الشرط وعدمه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل **الاولى** اختلفوا في المكره
على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزوا تكليف ما لا يطاق جوزه واما المانعون منه
فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ
صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم قدرته
على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فيحمل
على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء لزوم الرفع التكليف
به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته **الثانية** يجب على المأمور ان يفعل
ايقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة للآمر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات قال ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور شيئان
احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه
عليه ولا كونه مأمورا به وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا لا على
المعتزلة فلان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها
واجبة للامر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل **الثالثة** الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقة
وهو الفعل المأمور به مشروطا بشيء هل يصح توجهه الى المأمور مع علم الآمر بعدم شرطه كامره
تع زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله منعه المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي

ابوبكر

ابوبكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد
عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته فيه حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء
من الممتنع بمأمور به فلا شيء من الفعل مع عدم شرطه بمأمور به اما الصغرى فظاهرة واما
الكبرى فلانه لو كان مأمورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع
علم المأمور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم قال الآخرون لا نزاع في انه لا يجوز
ان يوقع الميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يوقع لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف
مع علم الآمر بانه يموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة
فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا
لكونه زاجرا عن المعاصي المنافية والخائف عن طرف الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يستصلح
السيد عبده باوامر يجربها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره
كلمتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبيد
والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المأمور به فقد يحسن لمصالح تنشأ
من نفس توجه الى المأمور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم
لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقة اعني الفعل المأمور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك
فلا والجواب عن الثاني منع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء
ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المأمور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق
ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المأمور ارادة الآمر الفعل
المأمور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر
بالشيء دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا
وما ذكروه من المثالين فلو سلم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان

ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون
والحيض والموت وعلى الثاني من قال بالاول قال بالكفارة لظهور علم امره بصوم ذلك النهار
وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال لو جي بها لاهله على فساد
صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال قدس الله روحه البحث الرابع الامر
يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر به تمكين العبد
من المامور به بخلق القدرة والالات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به
الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه
تعالى سيفعله وان يوصل تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان
الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط
تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى
وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه
تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد
نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه
الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته فانه يجري مجرى المستحيل
وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان
يكون فرضا او نفلا وشرط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ لا وجه
لوجوبه مع اخلاله ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة
لم يصر واجبا واما الامر فشرط تقدمه على وقت الفعل بحسب ما يتم الغرض في الامر من ذلك
التقدم من دلالة على وجوب الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم
فلا بد فيه من مصلحة زائدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل واراحة علته من حين
الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين

فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه يمكن حال الحاجة اقول لما ذكر ماهية الامر وقسمه
وجملة من احكامه اشار ههنا الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم
بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع
شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمصنف طاب ثراه اشار
الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في
حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات
التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق به
الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله
تعالى انه سيفعله به ان امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يوصل الله تعالى به ذلك ايصال
الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض
من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني مما يتعلق
بالفعل المامور به والمكلف هو المامور بعينه واعلم ان ما ذكره طاب ثراه انما يعتبر في امر الله تعالى
وهو مقصود بالبحث هنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل
المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت عرض فيه اما له او لغيره الثاني ما يتعلق بالمامور
المامور اعني المكلف وهو شرطان احدهما كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه
المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب
على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب
على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير
مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب مقدمة الواجب المطلق الاتية وان كان مما يصح حصوله
من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله
لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح

منه فعل ارادة العبد والكراهية مع صحة فعل العبد اياهما ولما كان هذا القسم وما بعده
واحدا وذلك ينافي شمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى
اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول
الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى
غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون
ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن
الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره
به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل
كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة
صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يحصل له صفة
زائدة على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على
جهة الوجوب اختصاص الفعل لوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن لقبح ايجابه كما يقبح تحسين
القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر
المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسبه بل ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه المندوب وما ذكره في الدليل على اشتراط كون المندوب
مختصا بوصف يقتضي ندبه الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما
على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علم بوجوبه
عليه وترغيبه فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة
والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما يكلف
به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم
الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم

مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر بعينه وهل يشترط تمكين المامور من الفعل واراحة
علته عند توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض
المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن الفعل في وقت بذلك الفعل في وقت آخر اذا علم الله تعالى
ان يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الآخر قال قدس الله روحه الفصل
السادس في النهي وفيه مباحث الاول ان النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث
مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك
على جهة الاستعلاء فالاول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة
الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويلزم هذا التعريف
كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا يبعد كونه نهيا واما الثاني ففيه مباحث الاول في انه
دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل ولا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس لا تعتذروا
اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع
اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه في
ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا
على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم
ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه يستحق
للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة وركبها استحق الذم
عرفا وكذا نعمه الا صالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها و

ولم يخالف منهم وكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي
التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من تحريم النهي
عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلام مقتضيا للتحريم بدليل
كون مطلق النهي كذلك وقول المص طاب ثراه كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه
دال على الطلب الجازم قال قدس الله روحه ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب
لا تاكل الحنا وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير
ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق في
بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما
ووقتا ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في
ان النهي يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثرون ونصره الاول وهو اختيار المص طاب ثراه و
واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب
للمريض لا تاكل الحنا اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا
الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في
احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين
في كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه
من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه
يصح ان نقول لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة
وانما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام مكررا ولا نقيضا واما الثاني فلانه
لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام مكررا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة
نقضا احتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما

يتحقق ذلك من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو
معنى اقتضائه التكرار ولو ادخل فردا واحدا من تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل
تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك عليها فلم يكن منتهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك
فان المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما
ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد
الدوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص طاب ثراه اختار في النهاية كونه للتكرار وهو
الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا
بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل
على كونه حقيقة فيما ذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته
على الفور ومخالفوهم في ذلك خصوا منه لما تقدم في باب الامر قال قدس الله روحه
البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة
المنهي عنها غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف
واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت
الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان
النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانفكاكه عنه في الصور ولا ياتي مثله في العبادات لان
الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكلا لا يدل
على الفساد ولا يدل على الصحة لقوله دعي الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصو
لين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه وقال ابو الحسين البصري
يدل لا لغة على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمص طاب ثراه
واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يات
بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان

بين

اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه وانه محال فالآتي بالمنهي عنه لا
يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الآتي بالمنهي عنه لم يات
بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم
العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء
اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا
للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به اما فخر الدين ادعى في المحصول ان المغايرة
المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد
ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي
عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك
ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي عنه كما في الصوم الوصال واشباهه سلمنا
لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك
لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا
في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق
العقاب على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم
من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي
لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الآتي بالمنهي
عنه عاص وكل عاص مستحق العقاب حصل النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكره من
المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة
وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى ولعرض ان يحاول

كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب
المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي
الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع
من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به
في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة
في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا وح يستحيل قيامه مقامه في سقوط
الفرض قلت لا نم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه منهيا عنه
على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة يمنع من الامر به واما على المقام الثاني
وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان
بعت ملكت الثمن تناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع
ذلك لكان مقبولا عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في
المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي
عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود
هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه
لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها
لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة
النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في
المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم
ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه

او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل بل ذهب
القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة
ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا
لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته
كصلوة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير
ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان
النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق لقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه ع عن باقي الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم
الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس
موضوعا لصحة المنهي عنه ولا للمرفة احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل
لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والمعنى جزء من موضوع اللغة والعرف
كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور
المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحصيله او لا والثاني باطل والا لما صح
النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا
تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن الحصول وهو
المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء
دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع
فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية وهي
ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي لها والحق ان الصلوة
مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على

الخاص

الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا
لما صح ان يقال من صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز مخالف للاصل
قال قدس الله روحه البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي
على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان
لم يمكن خلوه عن الجميع استحال قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح
جميع افعاله على وجه وحسنها على آخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف
كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم آخر وكذا
الآخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما على سبيل التخيير
البدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الآخر وهذا يصح في
المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الآخر فلا يكون
شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع
اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء
الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا
فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا
عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال
المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع آخر مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا
الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام
حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل هنا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا
قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان
معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ولقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن
قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح

به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب
حسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا مطلقا اي
غير موقوف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الآخر او لوجوده
وبالعكس اي ويكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط
عدم ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وبيعه
من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر فهو نهي عن التفريق بينهما
واما الثاني فنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح اخرى فهي عن كل منهما عند
وجود الآخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر
او عند وجوده انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما
كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود
كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في
قبحه بل يكون قبيحا مطلقا غير مشروط واشار المص الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في
قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان المفسدة ح يكون
مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما بالمراد
من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم
لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفسدة المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة
عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده قال قدس الله روحه المقصد الرابع في العام
والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرج النكرات سواء كانت للواحد او للاثنين
او للجماعة او اسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق
بينه وبين المطلق ح دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام دال

على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم
الخصب والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر
والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون
العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا
وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلاث الاولى في تعريفه واعلم ان المص طاب ثراه
عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وقيد
بالعموم الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له خرج به جميع النكرات سواء كانت للواحد كرجل
او للاثنين كرجلين او للجماعة كرجال فان رجالا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق
الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست
مستغرقة لها وان كان مستغرقة لاحادها وبقيد بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد
يخرج اللفظ المشترك بين المعنيين كلفظ القرء فان لفظ العين عند من يجوز استعمال
المشترك في كل معانيه يكون مستغرقا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز
كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال
اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو
ضرب زيد عمرا فانه يستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المصنف
طاب ثراه في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه
كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز
فان اللفظ وان استغرقهما لكن ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها
فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك
اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز عن دخوله في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا

اذا قصد به الاظهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه
غير شامل الجزئيات الاخر اعني المحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا يجب بالوضع
الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس
ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهومه ولو كان مراده اخراجه
من العموم لقال ان تناوله لمفهومه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف
لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص من المسمى بدونه وههنا على العكس فان
المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب
زيد عمروا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول وليس مستغرقا لجميع ما يصلح لان المراد عموم
الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات
اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق
بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها
ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا
مسلوبا عنها شيء من ذلك مع انها قابلة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل
البدل فان اخذت باقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها
يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا على باقي العوارض اذا تقرر هذا
فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كا
لانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا يحصرها بها عام كالرجال وبا
لكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحصر معدود والعدد عارضه وبالكثرة
غير المحصورة ولا الشاملة جمع المنكر كرجال فاذا اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة
كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم
الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكونه مدلوله الماهية من حيث هي

هي

هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق
بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال
ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية
المسئلة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد
اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري
والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد و
التالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان
التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل
بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعاني كلية لها جزئيات
متعددة وما ذكره من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل
على عدم الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم
الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا شائعا كقولهم عم المطر وعم الخير وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاصل في الاستعمال
دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق
لفظ العام ولو كان حقيقة في المعاني او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال
قدس الله روحه المبحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازاة
والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد تفتقر في الدلالة على الاستغراق الى
انضمام لفظ آخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد
العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى
من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص

لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان
من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان
للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولكانوا
اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جمع النكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض
الجزئي كلي احتج السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستفهام وصحة الاستثناء بل
على عموم ما ادعينا عمومه والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال على الحقيقة
والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل للتحقيق ارادة الحقيقة دون المجاز او له
اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته
جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان
استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والذي نذهب
وذهب آخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم
مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف
ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الفاظ للعموم موجود والمانع منه
مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه و
لا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فكان داعيا الفعل عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما
الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما
الثالث وهو اقامة الحجج على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم له وكذلك فنقدم
عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام
لفظ اخر او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص

بغيرهم

بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد
رايت واي ثوب لبست واي عندك امرك نحو جزوا اي ثوب اعجبك نحو لك والثاني كمن
في المجازاة والاستفهام نحو من يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اسأل هذا والثالث
اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك ادرا ايتهم صلوا الا ابتغت اخصيت امري او
البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى تاته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى
فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم
الى اقتران لفظ آخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام الجنس اليه كالفقهاء او
او ما اضافه كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل
لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو اما
العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما
العقل وهو ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع
صور وجود العلة عند من يحتج بالقياس مطلقا وهذا النوع وهو منصوص
كيما الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسأل عليه السلام عمن
افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة
لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلام في
سائمة الغنم زكاة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول
الدليل على ان من في الاستفهام للعموم ان نقول لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص
خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والثاني باقسامه باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب

بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والثاني باطل وكذا فان من قال لآخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء **واما** بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول من الرجال او من النساء فاذا قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وايضا قلنا انه لا بد من الاستفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده اوله وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الآخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل لكونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي واما في البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ايا في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان وما قام كل انسان والثاني باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الآخر عرفا وكذا لعدم لزوم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترضه

المصنف طاب ثراه بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور الايجاب جزئي يكون سلبه سلبا كليا كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل جزء موضوع للعموم اتفاقا ولا استعمال اهل اللغة اياه في العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا لبعض مخصوص وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان يراد القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم **واما** النكرة المنفية فلا نها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل مناقض قولنا لا رجل في الدار ولا قائل بغير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقض السلب الكلي احتج السيد المرتضى رحمه الله على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحيث الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كان حقيقة في احدهما المتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف قدس الله روحه عن ذلك بالمعارضة اما الاول فان كل واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شئنا من الافراد الذي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك يستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص وبالاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك وبهذا الجواب باعادة اللفظ كما لو قال ضرب القاضي فيحسن ان يقول ضرب القاضي

فنقول نعم ضرب القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن الا مع كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحدة من المراتب وذلك باطل بالاتفاق **قال** قدس الله روحه البحث الثالث في مسائل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده وفي قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا **اقول** اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يحسن ان اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان المجوز هو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سائغ والخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم **الثاني** لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم اعينهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة **الثالث** انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترضنا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سلمنا حمله من الفقيه العالم قيل

جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولان فيه الخبر لا يلزم جميع افراد الانسان على انه جاز الاستثناء المذكور **قال** قدس الله روحه ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لقوم لصدق جاءني رجال ثلاثة واربعة ومورد القسمة مشترك ولعل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الآخر واختلافهما في الضمائر احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة ولقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان ولا استماع لموسى وهرون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الآية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلاثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلاثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يحصل به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلا نسلم انه تقسيم له بل مورد والمورد لا يجب اشتراكه بين الافراد المردد بينهما فقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام

مبين

اختلفوا في اقل الجمع اى اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء مذهب
المحققين انه ثلاثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس
واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب
الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المصنف طاب ثراه الاول لنا ان
اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان ولو كان
لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح
وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان
المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على المثنى لم يكن بين ضميرهما تفاوت
فيقال قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر اذ لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ
الجمع على المثنى فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على
الاثنين وعدم صلاحية صيغة المثنى لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما
الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمائر تابعة
للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ
يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم عائدة
الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف
والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فاذ يجيز الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين
لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الام تحجب
باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول
وههنا اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكوم له فكانوا ثلاثة والهاء والميم
عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عائد الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلاثة و

عن

وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهي حجة ابن عباس فيه
اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة
الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في
الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا قال قدس الله روحه ومنها
مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم
من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي يتبع الاثبات
فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان
نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما
ولو كان في امر لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي
على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والا لم يصدق مطلقا
اذ المميزات مختلفة والاقرب البناء على العرف اقول اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي
ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه وفائدة الخلاف
يظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق لعدم تساوي المسلم في هذا الحكم وعند
ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم
على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني
باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق
لا ينتفي الا بانتفاء جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه
ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان
العام لا يدل على الخاص والمصنف ادعى ان النفي يتبع الاثبات لكونه نقيضه فان كان الاستواء في
جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل

الوجه

كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه
يكفي في صدق التساوي على شيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض
الجزئي كلي وعند هذا قال المصنف الشأن انه في جانب الاثبات قيل للعموم والا لكفى في صدق
المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل متنافيين
حتى النقيضين انهما متساويان لان كل متنافيين لا بد وان يتساويا في كونهما متنافيين
وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اى متنافيين فرضنا
والتالي باطل للآية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح
وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع
الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما
في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها و
اما الفريق الاول منعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين تساويهما من كل وجه
والا لما صدقت المساواة على الشيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن
الآخر ويخالفه بامر ولو كان بتعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فان المتعدد فرع التميز ويلزم من ذلك
صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكرها سلبا عنهما
المساواة في الآيات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما
في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا
في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين
القسمين منضبطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء
في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في
ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق
المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت

اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت
بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر قال قدس الله روحه ومنها
الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه
موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة
على امر العوام بتصدير امر الكبير والجواب اذا عرف ارادة امر الجميع مع ذلك قضاء للعرف
اقول الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل
لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل
واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق
لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره لوضعه ولهذا
لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يخصه بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن
ذمهم لو لم يفعلوا المأمور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في
النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
التي يختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المأمور به مصلحة للنبي عليه السلام ومفسدة
لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب
تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي باطل
اتفاقا وكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء يعني المخالفين ان ادعوا ان ذلك اى تناول
الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فممنوع وان ادعوا انه مستفاد من دليل
آخر وهو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة
لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام بل بالدليل الآخر وليس
الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان
امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو يفهم اهل اللغة

امر الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلاني والجواب
المنع من كون امر المقدم امر الاتباع ولهذا يصح ان يقول لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير
تناقض وكانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقراين
وهي ان المقصود من الامر بانه الاتقام بالاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى
اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او استحسنه او تصدق عليه والمعم
طالب شراه قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك وصار المعرف
لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال**
قدس الله روحه ومنها اللفظ الموضوع لخطاب المذكور مع شمول الاناث لو اريد لا يتناول
الاناث حقيقة نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للمذكر
احتج بعض اهل اللغة على تغليب المذكر لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع **اقول**
اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء وبالاتفاق وقع على
عدم تناول احدهما الآخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة مذكر ولا
تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين
وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول المذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق
انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل وطالع ما كرر الثاني
متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان يكون
موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء
من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على سبيل
الجمع لم يصدق قطع المذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على
البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده
كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه وكانه يلزم المطلوب وهو عدم

دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل
للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و
يحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية احتج المخالف
بعض اهل اللغة على تغليب المذكر على المؤنث عند الاجتماع ومجيء انهم سوغوا اطلاق لفظ
المذكر وارادة المذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع
اذ مراد اهل اللغة اذا اراد مريد ان يعبر عن النوعين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة
المذكر لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة
لجموع النوعين والنزاع انما هو في هذا **قال** قدس الله روحه ومنها المقتضي لا عموم له
ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة
ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال
على نفي الاضمار وبعارض باب اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني
باطل قطعا فتعين الاول **اقول** اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك
امور متعددة صالحة للاضمار بحسب تمام الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من
قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء
اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس الاعيان ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع
وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالفة للاصل لان نفي ما
اضمار واحد منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار
ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار
بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر وهو باطل او يضمر
واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح
ان لو كان البعض المضمر معينا وكان متساويا والعزم في الوجوب الى الحقيقة انما مع كونه مبهما بحيث

يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل او معينا امر عن باقي الامور المحتمل اضمارها
الى الحقيقة فلا **قال** قدس الله روحه ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص
خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى الماكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة
بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد المطابقة
للماهية **اقول** اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع
مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه
ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا هل يقبل بحيث لا يحنث باكل غيره
ام لا والحق الاول لنا انه نفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفى حقيقة الاكل من حيث
هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة
بالنسبة الى كل شيء والا لثبتت في شيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على
ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ
العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله لا اكلت اكلا صح منه التخصيص فيكون
بعض قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو آكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدر
احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا آكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن
قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب
لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمعين
لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع افراد المطابقة لتلك الماهية الكلية
وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الكل
الصالح للعيد وهو يوجد في الخارج ضمن جزئياته فلاتي بالعيد يكون اتيانا بحيث **قال**
قدس الله روحه ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم
كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر

لاحتمال علمه عليه السلام بالحال **اقول** نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة
امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجميع دفعة او على
الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم
المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول
باحتمال علمه عليه السلام خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم
فايدته والجواب انا نخاطب بظاهر اقواله وافعاله **قال** قدس الله روحه ومنها العطف
على العام لا يقتضي العموم لدلالة على الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **اقول** اختلفوا في
العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة
لنا ان مقتضى العطف جمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان
المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم
وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات
وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل
خارج لولاه لثبت هذا الحكم **قال** قدس الله روحه ومنها الخطاب بالصيغة الدالة
على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يتناول من بعدهم
بالاجماع فانه معلوم ضرورة من دينه عليه السلام وقبح خطاب المعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب
الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين
في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي
وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول من انه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهبت

لحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة يستدعى كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت يا ايها الذين آمنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا ومؤمنا احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي يهاس عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيامة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدوم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم قال قدس الله روحه ومنها قول الصحابي نهى النبي عم عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكاية عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين في السفر لا لفظ كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي بالليل وقوله عم بعد الشفق لا يدل على بعد الشمس الحمرة والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه صلى النبي وقوله صلى النبي عم في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصورة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بتقسيمه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو تابع لفظي اقول هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وآله لا في الحكاية وهو قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون

عاما شاملا لكل الصور ومع الاحتمال لا يكون القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما رسول الله صلى الله عليه وآله في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي في ذلك صدق القول المذكور ومع الاحتمال لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار الشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون العكس وفي نفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه جمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ويصح اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى الله عليه وآله بعد الشفق فلفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلاة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلاة متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السوية فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلاة المخبر عنها واحدة اذ هي كائنة في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلاة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلاة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثانية منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ

والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته والاطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها وانما يجوز فيما يلبث على الكثرة بشرط انتفاء البعض كما في مفهوم الموافقة كقتل الولد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب مثل كلت الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف احتج بانه يستعمل في غير موضعه ولان لنا البعض والجواب المنع من عدم الاولوية اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف طاب ثراه هنا بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظ عنه للشعور به هنا والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه بمفهومه او التزامه لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حال واحدة وهو متناقض اما السيد المرتضى والواقفية عندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي يصح واقعا او لم يكن وسواء ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي الموثرة في ايقاع ذلك الخطاب

لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فان كل منهما اعم من الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما تناوله ذا كثرة والمعارض وان تكرر او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة فيتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف ياتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على المفهوم مثل قتل الولد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع الصور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا

Marginal notes: صلى النبي (p. ٢٢٥, beside line 12); في الملفوظ (p. ٢٢٧, beside line 15)

ولا مقدرا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا
المشركين والمراد به ما عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه
لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام
حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله
درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم
من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من الثلثة وفي غيرها يجوز
الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء
كثرة يقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق
الواحد لتعظيم واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان
وبه اكل واحدة او ثلثه لا غير من الف احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان
التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس
بعض معين من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره
في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى الموضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر لان علة
جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ وهذا المعنى
ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر
باعتبار كونه اقرب الى الموضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاول باعتبار رجحان الارادة
من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان
الاولوية انما يفيد رجحان الاول عند التعارض لا بالمنع من ما ليس باولى عند خلوه
عن المعارض كان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم

جواز اطلاقه على مجازه قال قدس الله روحه البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل
ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع
منه ومن المتصل مفيدا لبعض حقيقة وكان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز لكان
مسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه موضوع
للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا لا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده
لا يتوقف على كونه حجة في الآخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل
التخصيص ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع
الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه
عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي
اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في التمسك بالعام استقصاء البحث في ذلك المخصص
والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه
على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول اختلفوا في العام الذي
يلحقه التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء
مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معنى
من دون انضمام الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص
بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو
اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي
يفيد المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل
كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله عنه ويكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق

وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص
حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون
ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من عدم
كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة المخصص
عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ
واما الثاني فلان من يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه
لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم باعتبار دلالته على ان اللافظ
لم يرد بالعام المقرون به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصوص بالمنفصل
مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل
يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص
من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى ابن ابان وابو ثور مطلقا وفصل
آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص
بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يكن حجة ما لم يبين ذلك
المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بوجهين الاول ان
اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على
كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان
نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع
لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور
ح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة
اللفظ تابعة للقصد والمقدر ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف

ينص دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون تابعة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على
تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا لما اراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل
واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظ فان دلالة لفظ العام على كل
واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن
تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع متوقف على كونه حجة
في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع يستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن
لانه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل
وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من المثال
والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود او المراد من على بعض اليهود فانه يكون حجة في
قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة
فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص الى ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب
القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم
في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه
ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح
بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه
نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد
به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص
لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطالا للمخصص وخروجه
عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا
فلا يكون حجة ح واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى

من غيره من المحامل لعدم الى حصته اللفظ بعد كل واحد مما يرد عنها وفيه نظر لما تقدم من ان
الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء
البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام
قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج
على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد
طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام
ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة
والمجاز بل هو المانع اذ بتقدير وجود المخصص يكون المتمسك في ثبوت الحكم لجميع محال المخصص
ويحصل فانه تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون
الحقيقة غير مراد فيحصل مفسدتان احدهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية
انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم
المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول
الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص
ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود
وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال قدس
الله روحه البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها
وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه لانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا
للاشتراك وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما
اللفظ وهو باطل والا لكان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل
شيء بتقدير معنى مشترك بينه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان يكون تجارة
عن تراض الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا يدل

فيه

فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول
على اقتران النية وجواز تاخر اللفظ ظاهرا اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث
عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل عن البحث عن المنفصل لكونه كالجزء
من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي
انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته
او اقسامه او شرائطه واحكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات
المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد
جاهل ورايت القوم وزيدا لم اره فان الحد المذكور صادق عليهما وليست باستثناء وفي
عكسه بامثال الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل
صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحد اخواتها واعترض
بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى يدل عليه باللفظ والمصنف طاب ثراه عرفه بانه اخراج بعض
ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات
كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز الاستثناء عما عداه و
المراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثناء من
الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد
اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف
الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له
على عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة
دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح

لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان
اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه
والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل كما تقدم وبتقدير الاشتراك لا
يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن منه والا امتنع الاخراج منه
والثاني باطل لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح
الاستثناء ويتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل موجودين لا بد ان
يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان
كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في
عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطأ استثناء الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن
ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا
يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما
الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة
من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها للاستثناء بل بمعنى لكن او بقي وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا اذا اخطا بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالطا
الكفار فيظن انه منهم او يراه من بعد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد
المرتضى طاب ثراه واما الآية الثانية فلانا لا نسلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن
غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس ليس من جنس الملائكة
وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من

الملائكة

الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من
الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه
مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود
الا ابليس واما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند
البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وكيف وهو موجود في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص
اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى ان لا يتخلل بين ذكر
المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز
عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال
والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين
على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر
شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرها وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا
لجواز ورود الاستثناء عليه فيتغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك
ان الحال محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين
ما ذكرناه من الدليل قال قدس الله روحه البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز استثناء
المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول
القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج
عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ
الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه في ذكر احكامه وهو مسائل المسألة الاولى
اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي

لما يبقى بعد الاستثناء اقل من الاكثر ومنع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصر الجواز على الاقل و
وافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار
لنا اجماع الفقهاء على ان من قال لفلان علي عشرة الا تسعة لا يلزمه الا الواحد ولولا صحة استثناء
الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما
بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي لتحققه
في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين و
فيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على
ذلك لانه ليس كلما حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير
المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا
الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم لجواز ان
يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كما لابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على
بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي
العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين اقل من الباقي على انه
يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام
ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد
كما تقول ان اصحابي ليس عليهم طريق الا سائلا عند الا عشر يك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء
خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض
النسيان لقلة التفات المتكلم اليه فوجب قبوله ولا يلزم الحمل ههنا المنع عنه لوجود
في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل

وكونه

وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار
كما لو قال لا دين لك علي الا دينار وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان
معرض النسيان ثم انتقاض بالاقل بغيره كما لو قال علي عشرة بيض ملاءة وانما يحصل العلم
طاب ثراه عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء
على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة وكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب
شرطا لصحته والصحة وعدهما من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب
من الشرائط كالاتصال قال قدس الله روحه والاستثناء من الاثبات نفي
وبالعكس خلافا لابي حنيفة ولانه يكتفي في الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بصحة السكوت
في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم
من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصلوة الذهنية المطابقة للخارجية
فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي
يقتضي نفي العلوم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بالذات والخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة
والنكاح بل لا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فيبطل النقض و
عن الثاني والثالث ايضا فوردا في طرف الاثبات ايضا اقول هذه من مسائل في
احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي واما الخلاف
في الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه الجمهور وانكره ابو حنيفة
احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله
كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية
لله تعالى والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء يفيد نفي الالهية
عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا واحتمالا ... كما لو قال لا عالم في البلد الا زيد للسكوت عنه

النحو

حينئذ

كل سامع عارف باللغة يفهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم
وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة
احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي
والصلوة بمجرد الطهور لقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى
وذلك غير مستلزم للحكم عليه بالاثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء
قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذا
هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان
يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال
الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا
يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع
العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق
الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة في الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على
ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليه اسم الصلوة والنكاح فلا يمكن
استثناؤهما منهما حقيقة فلا بد من تقدير مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي
وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة
والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني
والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى
عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء
بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم
عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المص طاب ثراه على هذا بان نفي الحكم بالاثبات

يستلزم

يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات
قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور
الاستثناء من الاثبات فقد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء با قون الا زيدا
قال قدس الله روحه واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي
وحرف الاستثناء دليل عليه ويضعف بانتفاء الاخراج منه ح ويصل المستثنى والمستثنى
منه عبارة عن الباقي فلا استثناء ح ويرد ما حكاه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج
بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج اقول اختلفوا في تقدير الكلام في الاستثناء
فقال الاكثر المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو
سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما لو حصل بغير الاستثناء وقال القاضي
عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب
هو عشرة الا ثلثة واستضعف المص طاب ثراه القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما
لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث
استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف
الاصل والحق ما اختاره المص طاب ثراه وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء
منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها
وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قال قدس الله روحه اذا تعدد الاستثناء رجع
الى المستثنى منه مع العطف او مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه او الى
المجموع والا الى المستثنى منه ولا يلزم التناقض او ترجيح المرجوح الاصح مع الصلاحية الى الاقرب
اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما
والاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد
المستثنى منه خاصة والمص طاب ثراه اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا

الولايتى

اذا تعذر الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كان راجعا
راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء
كقولنا له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله علي عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني
فاما ان لا يكون جود الثاني الا الاول اما لكونه مساويا له كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة
الثاني ولزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى
منه كالعشرة في هذا المثال دفعا لمحذور الهذرية واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول
كقوله له عشرة الا اثنين الا واحدة فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو الواحد هاهنا
الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى
الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والكل باقسامه باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى
الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا
باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات ولانه تحكم واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب
من الاصل المستثنى منه فيلزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث
فظ لانه اخراج الكلام الى الهذرية قال قدس الله روحه واذا تعقب الجمل بعضها ثانى
يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله رجحة الاستثناء ولاقتضاء العطف التشريك
وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما
يدفع الضرورة وهو الواحد واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء
من الاستثناء وكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الا بعد
استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة ولحسن
فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل الجمل او بعضها في الحال والطريق وكذا في الاستثناء
وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاول بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القضية كالقذف

فلو عاد الى الاصل المستثنى منه

اولا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء او اسما وحكما او يتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر
الا الطوال او احدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا
الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى
في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا
الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية
اقول هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا
في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع
والى كل واحدة منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال
السيد المرتضى بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد
قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل آخرون فقال ابو الحسين البصري ان
ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى
الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى
غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف وهي قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله
غفور رحيم فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله
اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل
اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في
الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا
الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاول بان يتعلق احد الجملتين

بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها
بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاول فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء
اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واحسنه
في المذهب والمصنف طاب ثراه وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا
لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يتم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم
العلماء وتصدق عليهم الا الفساق وقال آخرون كون الواو للابتداء كان راجعا
الى الاخيرة والا كان على التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط
المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود الى الجميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد
منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة
وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة
واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث
يقتضي العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ
لا فرق بين قول القائل رأيت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله نحاة المصرين كلما كان
الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساو له في
اجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة
خاصة والاتفاق على الحكم مم وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس
احدهما على الآخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه ولا يتعدى
الى الآخر اما الخصم فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل و
اجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف

الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام ونحن انما نعلم كونه متعلقا
على الجميع بمعنى ان لو علمنا تعلقه بالجميع فلو استدللنا على تعلقه بالجميع بتقدمه عليها لزم الدور
لا يلزم من تقدمه على الجميع تعلقه بالجميع وعن الثاني ان الاستثناء هاهنا انما رجع الى الجملتين
دفعا لمحذور الهذرية لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل
عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض
كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها
على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتموه جاز استناد الحكم في الاصل
الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند الاكثر من الادباء
واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول علمنا به في جملة واحدة
صونا للكلام العاقل عن الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصنا الاخيرة
بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما تخصص الاقرب بالفاعلية في
مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة
متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه ولانه اذا استثنى يرجع
الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك اللازم من كونه
حقيقة في عوده الى الاخيرة والى غيرها والمجاز اللازم من كونه حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه
نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى
منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه
الى الاخيرة انما يكون لانه لا مدخل لعوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب
لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها يتضمن ترجيح البعيد
على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل

من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود
في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فنمنع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مرادا
الا فقط الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى اخر
الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم
العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق عد مطلق
الكلام ركيكا بخلاف من لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق
واحتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما
في اية حد القذف وفيما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ
في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع
والى البعض وذلك يؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح حمل كل الجمل وبعضها في الحال وبعضها
ظرفي الزمان والمكان كما تقول الزم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد
وكذا في الاستثناء والجامع كون كل واحد منها فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول
انا قد حققنا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد
المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث
بمنع الحكم في الاصل فعليه الشرك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع
والى البعض كونه حقيقة فيهما لاحتمال عدم الاشتراك **قال** قدس الله روحه البحث الخامس
في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه
وبين المحقق ومن ومهما واي واين ومتى وحيث واني وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى
التقديم لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعدد ان او احدهما اما على الجمع
او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر

ووافق ابو حنيفة الشافعي ههنا والشرط اما عقلي كالحياة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت
السوق فاكرمك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر ولعله زمان وجود الشرط ان امكن وجوده
دفعة والا فاخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او في الالفاظ
الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط
دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعضهم
الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحياة الغيبية فانها
شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من
نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء
وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب
الوجود اذا علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر
وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا لمضايفه والمصنف طاب ثراه عرفه بانه ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تاثير المؤثر موقوف
على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر
والحق ان يقال شرط الشيء ما يمتنع ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه
مطلقا فالاول وهو قولنا ما يمتنع الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها
واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف
وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا اخراج الباقي **واما** الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب
اللغة العربية ان المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره و
يختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ويشرك فيها المحتمل كما
قلنا والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن مثل قوله تعالى ومن يتوكل على الله

فهو حسبه وما ولم يذكرها المصنف طاب ثراه مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات
تقدم ذكره في العموم وان ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة
المعاني للاسماء انما هو الحروف ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان
من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واينما للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة
مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المصنف طاب ثراه استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها
انما يدخل على المحتمل مثل اتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا تقول اتيك ان طلعت الشمس
ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق
الحمل على الطلوع وان لبست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تناوله معنى الشرط ولهذا يدخل
ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل كان الانسان حيوانا كان حيا وان كانت
الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اي وشرط تعلق المشروط اللغوي بالكلام ان يكون
متصلا به عادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى بالابعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام
وكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع
والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما
على الجمع او على البدل فاقسام تسعة **الاول** ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعط درهما
الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما
فالاعطاء موقوف عليهما **الثالث** ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى
فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول
بتقدير كون الشرط واحدا مبهما لا معينا ولا عن تعين وانما جعله في المتعدد لتعدده لفظا
ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء **الرابع** اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما
فاعطه درهما واكسه ثوبا **الخامس** اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما
او صاعا من تمر فالواجب اعطاؤه احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط

السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا
السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا
الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى ركعتين فاعطه درهما
او اكسه ثوبا **التاسع** تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه
درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى
الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي ههنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم
انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو انتفت الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا
لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه
بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد
من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ
موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظ ان للشرط
واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه ولاول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا
بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق
المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط
مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام عقيبه وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا
انما ياتي على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان نقول المشروط انما يحصل عند اول زمان
وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او متدرجا لان ما يوجد
بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود
لاجتماعها فيه **قال** قدس الله روحه البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف
بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد او الى الاخيرة كالاستثناء **اقول**
الصفة تقتضي الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني تميم الهاشميين

او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام
كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الصفة الثاني وبالتقييد
خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي تخرج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه ثم الصفة قد تتعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تتعقب جملا متعددة متعاطفة
مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يحتمل عوده الى الجملة الاخيرة خاصة
واليهما والى باقي الحكم والبحث فيه كالاستثناء على حد ولا حص ومعرفة والباقي قوله بها متعلقة
بالموصوف قال قدس الله روحه البحث السابع في الغاية وهو طرف الشيء والغاية هي
والى وحتى من مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس
كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف ان ترتيب
او المجموع هو الغاية ان انتفت اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب
منه والثاني نهايته وآخره وطرفه ومنقطعه والمراد ههنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع
لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية بل كانت
وسطا هذا وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية
بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها
مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس
وليس بعض اولى من بعض للتفاصل لذلك اولى من بعض فوجب ههنا دخول ما بعدها فيما قبلها
واختاره المصنف ثم فيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية
مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاصل حاصل
في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم

الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة مطلق المخالفة كافية في ذلك
وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة
الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا طاب ثراه بان الغايات
فكما يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكرا خرا وفيه نظر فانه لم
يدع ان الاخيرة في المذكور مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكره من كونها كذلك بل
في المثال الذي ذكره ولهذا قيد بقوله منها واعلم ان الغايات المتعددة لو تساوت لكان بينها
ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم
الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات
على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل
لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف طاب ثراه لان الشيء الواحد لا يحتمل طرفان وبها
من جهة واحدة فالتعدد وان تعدد في الغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة
المفروض كون كل منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الآخر منها هو الغاية لانه الطرف وان
انتفت فيه كان المجموع الغاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصة للعموم فقد يأتي لتأكيد
مثل اعتق عبيدك حتى الاصاغر وتصدق باموالك حتى تالف ويجب ان يعلم ان وجوب
مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا
فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم فيما قبلها بالنظر الى خطاب آخر وهو الدال
على تحريم الوقاع على المحرم قال قدس الله روحه الفصل الثالث في المخصص بالمنفصل
وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه نفسه من قوله الله خالق كل
شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من آية الحج احتجوا
بان المخصص متاخر والعقل متقدم على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل الثاني
بقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات
المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا

يان

فان تحريم وطي امراته عليه الطلاق ثابت ما دام محرما الكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم في الحيض بل من دليل آخر

قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول
مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول
الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما الخطاب الشارع المستلزم لعدم توجه التكليف اليهما منع
قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام
متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول
فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه
لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ قياسا عليه الجامع كون منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة
الثاني يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان تحتب ذاته
معناه وان كان يجب وضعه عن كونه مخصصا ومبينا للعام سلمنا لكن لا نم ان حكم العقل غير
متاخر عن القيام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل حسنا ومخصصا للعام الا بعد وروده
وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان
غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا
لكن يمتنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء
مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص
فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله
طاب ثراه احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا بالفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية قال قدس الله روحه البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال ولا تنكحوا المشركات مع قوله
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بهما واهمالهما وبالعام في جميع الصور
فيتعين في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا
بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان ولا خصيصة بالنبي

اجابوا بنفع جاهو جر في مورد

والاشتباه مع ورود التخصيص اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات
الكتاب بآيات آخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص
ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان
الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض
ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا
لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فيتعين
العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه
اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان
فلا يحصل الا بقول النبي عم اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين احدهما انه معارض
بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان
من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوة الآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة
اليه عم ولا اختصاص ببيانه عليه السلام بالمسمى من المنزل اذ ما لا اسماه فيه مخصوص ببيانه
عليه السلام ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون مشتبها فلا يشترط مخصوص الى بيانه
بيانه قال قدس الله روحه البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها
كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن
لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها التخصيص يوصيكم في اولادكم وآية الجلد للمحصن
وتخصيصهما بالاجماع لتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيص

ابيتمو

بها لان وقوعه مع سبق احدهما خطأ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى
يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما
اخص من الآخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مبينا
الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقاره بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض
ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا اختصاص كلامه في البيان الثانية يجوز
تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا
للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور انما يلزم لو كان المبين من الكتاب بشيء من السنة
مبينا لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مما يفتقر مبينا لما يحتاج الى البيان
من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر ايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان
فيها الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم
المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لعدم منافاته
عدم انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل
من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل ما تقدم عليه وقد وقع
التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهو يوصيكم الله في اولادكم

بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد على النصف من الحر
والحق ان الاجماع نفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف
عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة
وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عليه السلام فلو كان
في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شيء ينافيه لكان منعقدا عليه فيكون الاجماع خطأ
لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة والتالي باطل قال قدس الله روحه
البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام ان منافاه حكم الخطاب
في حقه ثم ان علم عمومه وثبت وجوب التأسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا
في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التأسي وان اختص به وجب
التأسي كان الفعل ودليل التأسي ~~كالفعل ودليل~~ تخصيصا في حقنا احتج المانع بان
دليل التأسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب
او السنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة
ونفاه الاقل كالكرخي والمحقق في ذلك ان نقول حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول
عم دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلاثة اما ان يدل دليل
على وجوب متابعته عم في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل والاقسام
ستة الاول على الثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي ثم علم انه
واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء قلنا بوجوب التأسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا
عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته
عم اليه الثالث ان يكون متناولا للامة دونه وثبت التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما
لو قال عم الوصال يحرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصوص له لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور
واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ الارتفاع حكم العام بالكلية

والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التأسي الرابع ان يكون متناولا لنا
خاصة ولا يجب التأسي وح لا يكون فعله عم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له
ولنا ويجب التأسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مبيحا
له ومبيحا لنا لعموم انفعالنا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة
يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله عم بل هو مع
دليل التأسي والحق الاقتصار على خروجه عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ
ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التأسي وهو اولى من الغاء
احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متأخرا
عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان منعنا جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم
كما تقدم والا تعين تخصيصه عم من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان
ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التأسي فهذا يدل على خروجه عم وتخصيصه من العموم
واعتبار انضمام الى دليل عصمته عم وبقاء العام متعلقا به في حقنا احتج المانع من تخصيص
العام بفعله عم في حقنا بان دليل التأسي به اعم من العام المفروض لشموله الاول وجوب
متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها ويقدم الخاص على
العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التأسي بمجرده بل هو مع
الفعل الدال على الحكم المنافي لحكم وهذا المجموع ليس اعم قال قدس الله روحه البحث
الخامس لو فعل احد بحضرته عم ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت
ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل بعض
المكلفين المندرجين تحت حكم فعلا ينافيه بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع
تمكنه كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان الامر تاركا لمنكر او

[margin correction: لولا]

كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه عم بالكلية
المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض
ثم ان ثبت حكمه على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة
نسخ لا تخصيص والاولى ان نقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين
لانه لم يثبت ان حكمه عم على الجميع ظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء
العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص
على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان
لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة النسخ قبل وقت فعله تعين اختصاص
المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال قدس الله
روحه البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما
ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد
وقع كتخصيص واحل لكم بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا آية الارث
بقوله عم لا توارث الكافر والمسلم والسيد المرتضى بناء على منع من ذلك لان خبر الواحد
ليس حجة عنده وكيف يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره
لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا
اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا
ومنعه السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل
قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي
ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد
اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول
فلانا سنتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالها

مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الآخر كذلك والكل مح اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما في الجملة بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام وتقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الآحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونها اما السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب من عدم حجيته وسيأتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطع مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن لا مقطوع الدلالة فتساويا وترجح بما قلنا بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر لمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قيل قد مر فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بالظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك ومع يكون المراد من الخبر المخصص ظاهرا وقطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا

عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا **قال** قدس الله روحه البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة ومع يجوز ان يكون مخصصا للتخصيص لحل الله البيع بالمنع من بيع الرطب بالتمر لعنت فيما ساعاه مع التمر بالرطب بما نص عليه السلام في قوله ا ينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الآخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكاة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص العموم فيجوز والا فلا والمصنف طاب ثراه لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به تخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الرطب بالتمر المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال الدليل مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واحتج بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه مقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا فلو قدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وهو مح والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض ليس اصلا فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم

الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمال احدهما واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله من دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيهما **قال** قدس الله روحه البحث الثامن العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته وكان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تأخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بني العام على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متأخر مناف كما لو تأخر الخاص وبقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام كالنص على الجزئيات فكان الاصل نسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ويخص قول ابن عباس بالخاص المتأخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ فابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا او ناسخا ومنسوخا **اقول** اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم تاريخهما العلم بسبق احدهما على الآخر بالاقتران او المتقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة **الاول** ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام

تأخذ م

لم يزالوا يخصصون العام م

فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض وكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال ان كان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب **الثاني** ان يعلم تأخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي حسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا للمراد المتكلم تأخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه **الاول** ان العام مناف للخاص متأخر عنه فيجب كونه ناسخا له كما لو كان الخاص هو المتأخر **الثاني** ما روي عن ابن عباس قال كنا نأخذ بالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي **الثالث** العام في تناوله افراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تأخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتأخر لا يوجب دفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص

فيما يعلم دون ما يعلم الاقتران لو كان ... تخصيصا وبيانا لما اريد ... تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا انتهى م

بالكلية ولم طاب ثراه اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام تخصيص وعكسه
نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مسلم لاستلزامه ابطال العام بالكلية كما قلناه وعلى الثاني
بعد تسليم صحته قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوقف وما بين
ما ذكرناه من الدليل وايضا فلا احتج بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع
موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين
وعن الثالث المنع من مساواة العام للتخصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما
اذ فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان المراد باللفظ والتخصيص الجزئيات غير
قابل له لانه تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما او بينهما فيتعين العمل بالخاص في مورده
وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام
وعكسه على ما بيناه وكون الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة
الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد
الخاص بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعفه كلامه هنا هذا مع تساويهما
في القوة والضعف اما او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا
والخاص خبرا واحدا فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان
الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي قال قدس الله
روحه الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه
لذاته كقوله اذا حنث او للعرف مثل لا اكل جواب من قال كل عندي مخصص بالسؤال
وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال والاخص ان كان في الجواب
تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز والاعم
في محل السؤال والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ

الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب
لان اكثر الوقايع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان ما وقع
السؤال عنه تخصص به والا لزم تاخير البيان عن محل الحاجة والجواب جاز ان يجيب بالاعم
نوعا للمتوقع محل السؤال اقوى اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في
البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا عن سؤال سائل اما ان
يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يكون المحتاج مستندا
الى ذاته اي يكون بحيث وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقولهم وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على
معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل
جوابا لقول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب
وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك
وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا
في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج
الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون
اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلاثة على معناه
الاول اما المساوي مطلقا فانه لا يقصر عن افادة حكم جزئيات السؤال عنه بمعنى انه
شامل لها ولا يتجاوزه عنها الا بدليل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان
فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فشرطه ان يكون في حكم المذكور دالا
على حكم غيره كما لو قيل افي الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل
زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة
وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل

الاجتهاد وان يتسع الوقت لمجتهد لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السؤال
وهو ما يكون في الجواب مثبتا لحكم الصورة المسؤول عنها ومثبتا لحكم صورة اخرى مغاير
لذلك الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال
كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال
فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسؤولا عنه فهو حكم مستقل لا معارض
له واما الرابع وهو اذا كان الجواب اعم من السؤال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة
المسؤول عنها بحيث يندرج حكمها المسؤول عنه فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا
لعموم اللفظ وقال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين
الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس
الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم
اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه
نظر فانا لا نم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك ورود العام على سبب خاص
يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام
لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال الظن المطابقة
بين السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب
خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في خولة
بنت ... واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل
بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب الواقع
جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول يقتضي ان لا يراد غيره وذلك يقتضي تخصيص

اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من
الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما
ومع ذلا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤول
عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة
غيره مظنونة قال قدس الله روحه البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا الجواب
توهم ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم المنافي بين
ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة
ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يفصلها الاجماع او تقريره
عم عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر
وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا يخرجان المنصف بهما عن
العموم الا فيما شرط فيه الملك والاسلام ووجوب الجنة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم
عليه وقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف
عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك التام ولاحتمال غايته المعطوف وليس
محل النزاع والا قرب قول الحنفية لان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر فالمعطوف
ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص ولا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع و
وجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا تخصيصه عند القاضي عبد الجبار
مثل الا ان يعفون المحيض بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة
مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في
الرجعة وانما ياتي في الرجعية والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص
والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو الا قرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اهمل

بانه كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهو الاحرار مجازا وحمله على العموم
يقتضي المجاز في الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان يعفو بعضهم بانه والكناية في الاستثناء يجب
رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف **اقول** قد
اشتمل هذا البحث على مسائل **الاولى** مذهب الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا
او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية
ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلاثة لنا ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح
للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج
المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في
روايته وان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه والجواب المنع من كون المخالفة لا
لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا
الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عم انه قال ايما اهاب
دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق
خلافه لان المخصص للعام لا بد وان يكون منافيا ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل يحتاج
الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة
فلا يخصص احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه
فكان موجبا لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما
تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف
فالتمسك بظاهر العموم اولى **الثالثة** اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان
كانت حاصلة في زمان النبي عم ولم ينكر عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص لكن
مستقلا على التقرير او معا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عم وان لم يكن حاصلة

في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يعلم ولم يظن بمحل احد هذه الاقسام على التعيين فان
وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة
وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو اللفظ وعدم ما يدل على تخصيصه
اذ العادة بمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست حجة على الشرع **الرابعة** كون المندرج
تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا
او نهيا اما الخبر فكقوله تعم وهو بكل شيء عليم وهو صحيح لانه شيء ويصح ان يكون معلوما ولا مانع
من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه اما الامر فكما لو قيل لعبده سلم على كل
من تراه عندنا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في العدد ولما النهي فكما
لو قال لا تخاطب عندنا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في العدد لوجود المقتضي وهو اللفظ
الاستغراق وعدم المانع ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح
بدخوله وكان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فلم علي ولا تخاطبني غدا او
قال في الذين الامر الذي جرى كونه من دخل داري فاكرمه فيه ان يكون كونه امرا قرينة
مخصصة وهو بعيد وقول المص طاب ثراه بخلاف الامر انه اراد به ان الامر لا يجوز
تعلق امره بفعله لانه يكون امر النفسه مع جواز تعلق جزئه بفعله فهو حق وفي تعليل
القول في ذلك وان الارادة لا يندرج تحت متعلق امر وان كان المامور غيره اذا كان
بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه **الخامسة** اختلفوا في
الخطاب باللفظ المتناول للنبي عم والامة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه يوجب
افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا
ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي عم

بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب مبتني على ما تقدم **السادسة**
اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلم والكفار وضعا
مثل قوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد
وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث
فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم
تحت الخطاب الموجود موجود فالمتقدم من شمول الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم
عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه وان كان الخطاب
مختصا بهم نعم العبادات المرتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبيد منها لعدم
صلاحيتها لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل
المانع من اندراج العبد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده
في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم
وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة
بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص
لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان
اخص لا انه في حكم العام من حيث تناوله ساير الافعال والاوقات ودليل العبادات
وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في
اوقات معينة فكان تقديمه اولى **السابعة** قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما
لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ
موضوع للاستغراق وقصد المدح والذم غير مناف له فوجب القول به واحتج الشافعي على
التخصيص ان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر على

الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق
الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الجزء المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص
الجزء المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر
والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله
والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه
بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا
بهذا الخبر على انه لا يقتل الكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص
واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة
فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع من اقتضاء ذلك بل مقتضاه
التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك **واجيب** ايضا
بالمنع من اضمار الجزء المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه
فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر واعترضه المص طاب
ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى هنا جزء محذوف في المعطوف فضلا عن
كونه خاصا وايضا يلزمهم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون افضل من المسلم وانه
ثم ان المص طاب ثراه رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدا يقتضي للاشتراك في خبره
كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملحوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان جزءا عن
المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء
واحد وان كان جزءا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف جزء آخر محذوف كان ذلك عطف
جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك
في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده بكافر فلو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره

التاسعة اختلفوا في العام إذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء أو صفة أو حكم عائد إلى
بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب أن يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط أو يكون جاريا
على عمومه فذهب بعض الأشاعرة والقاضي عبد الجبار إلى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه
وتوقف السيد المرتضى وأبو الحسين البصري والجويني أما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم
إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون ومن المعلوم أن العفو لا يصح إلا من الكاملات
المالكات أمرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة وأما التقييد بالصفة
فكقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا
الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود
الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا
يعني الرغبة في الرجعة وذلك إنما يأتي في الرجعيات دون البائنات وأما التقييد
بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن
ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في
ذلك لأنه لا يصح إلا في الرجعيات خاصة والمصنف اختار التوقف لأن إجراء العام
على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير إليه يقتضي التجوز فيه و
ليس أحد المجازين أولى من الآخر فوجب التوقف وفيه نظر لمنع عدم الأولوية فإن
التجوز في الكناية أولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه أصلية متبوعة ومخالفة
التابع أولى من مخالفة المتبوع ولأن دلالة المظهر أقوى من دلالة المضمر ومخالفة الأضعف
أولى وفي المثال الثالث نظر وهو اضرب الرجال إلا من اهتدى بماله نظرا ذلك بعد العلم
ما فيه ضمير يعود إليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود اضرب الرجال إلا

ان

إن بعد وأبا موالهم **قال** قدس الله روحه الفصل الخامس في المطلق والمقيد إن اتفقا فلا
تقييد مثل وآتوا الزكاة وأعتقوا رقبة مؤمنة وإن تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد
عملا بالدليلين وحمل المقيد على الاستحباب مجاز وإن اختلف لم يجب لإمكان التنصيص
على بقاء المطلق على الإطلاق واحتجاج بعض الأشعرية على التقييد لفظا بأن القرآن
كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لأن المراد بالوحدة عدم التناقض
والتقييد في الشهادة بالعدالة في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس هنا وقالوا
وقوله بأنه نسخ لأن الإطلاق يقتضي التخيير ضعيف لأن المطلق لا يدل على الأفراد **أقول**
الكلام في المطلق والمقيد إما في ماهيتهما أو في أقسامهما أو في أحكامهما أما الأول فقد عرفت
فيما تقدم أن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء
من القيود والمراد هنا ما هو أعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة أما في الأمر
مثل أعتق رقبة والمصدر مثل فتحرير رقبة أو في الخبر عن المستقبل نحو سأعتق
رقبة ويرسم بأنه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ جنس وقيد الدال
يخرج المهمل وقولنا على مدلول ليعم الموجود والمعدوم وقولنا شائع في جنسه يخرج أسماء
الأعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المحقق قدس الله روحه في النهاية وفي
إخراجها به نظر فالأولى زيادة على البدل وفيه نظر فإن معنى كونه شائعا في جنسه وجوده
في كل فرد من أفراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك إذ ليس موجودا في كل فرد من أفراد
الجنس بل كل فرد من أفراد الجنس موجود فيه وأما المقيد فقد فسر بأمرين **أحدهما** ما
أفاد معينا كزيد وهذا الرجل وأنا وأنت وثانيهما ما كان من الألفاظ دالا على وصف
مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وإن كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد
واحد من الأثواب المصرية إلا أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد
باعتبارين وأما الثالث فاعلم أن المطلق والمقيد إما أن يختلفا حكما أو يتفقا والأول مثل

في كل الصور بالإجماع
لا بالقياس ه

آتوا الزكاة وأعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في أنه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة
لذلك لغة وعرفا إلا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل أعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق
رقبة كافرة أو لا تملك رقبة كافرة فإن ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد اتحادا حكما
وأما الثاني وهو أن يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد إما أن يتحد أو يتعدد إما مع التماثل
أو مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد إما أمر أو نهي فهذه الأقسام ستة **الأول**
أن يتحد سببهما في الأمر مثل قوله في الظهار أعتق رقبة ثم يقول فيه أعتق رقبة مؤمنة فإن
لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من أن تكرار الأمر
مقتض تكرار المأمور به وإن دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد إجماعا لأن فيه
جمعا بين الدليلين وامتثالا للأمرين جميعا إذ المطلق جزء من المقيد والإتيان بالكل مستلزم
للإتيان بالجزء ولو لم يأت بالمقيد لم يكن ممتثلا للأمرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا
لأحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف اعترض بأن حكم المطلق تمكن المكلف من
خروجه عن العهدة بالإتيان بأي فرد شاء من أفراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضاد حكماهما
وحينئذ نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد أولى من حمل المطلق على مقتضاه
وحمل المقيد على الاستحباب وأجيب بأن حمل لفظ الأمر بالمقيد على الاستحباب مجاز بخلاف الأصل وهو
الأصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو أتى بالمقيد قبل الأمر به كان ممتثلا للأمر
المطلق على أنا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فإنه غير دال على الأفراد أصلا فضلا عن التخيير
فإنه غير دال على الأفراد أصلا فضلا عن التخيير فيها **الثاني** أن يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق
في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما لوجهين **الثالث**
أن يتعدد سببهما ويختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ

فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك وقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض
أصحابه كلامه هذا على الإطلاق وآخرون على ما إذا كان هناك علة موجبة للإلحاق وأصحاب أبي حنيفة
منعوا ذلك مطلقا والحق أنه لا يقتضي التقييد مطلقا إن لم نقل بأن القياس حجة ولا فيما لم تتحقق
علة الإلحاق فيه لنا لو دل المقيد في أحد الصورتين على التقييد في الأخرى لكان إما بالمطابقة
أو التضمن أو الالتزام والكل باطل أما الأولان فظاهر وكذا الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء
دلالتي المطابقة والتضمن وأما دلالة الالتزام فلأنها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود
هنا فإن التقييد بالإيمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا
ولا خارجا ولأن الشارع لو نص على بقاء المطلق على الإطلاق كما لو قال أعتق في الظهار
أي رقبة شئت ولا تعتق في القتل إلا رقبة مؤمنة لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر احتج المخالف
بأن القرآن المجيد كالكلمة الواحدة وإذا ثبت التقييد في أحد المحلين دون الآخر تحقق
الاختلاف المنافي للوحدة ولأن الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق وأطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها **والجواب** إن أردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه
بعضا فمسلم وليس الإطلاق في أحد الصورتين والتقييد في الأخرى متناقضا وإن أردتم
اتحاده في كل شيء فهو باطل فإن فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا أو لا إلى غير ذلك من الأمور
المتقابلة وأما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل
بالإجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا أما الحنفية فإنهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لأن ذلك نسخ فإن مقتضى المطلق تخيير المكلف في الإتيان بأي فرد شاء من أفراده وتقييده
يمنع ذلك فنسخ النص بالقياس غير جائز ولأن التقييد زيادة على النص والزيادة على النص
نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فإن النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب
السابق وليس ذلك بمتحقق ههنا لأن الأمر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الأفراد إذ لا دلالة
للمطلق على أفراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس [illegible]

حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من
كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من
القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم
المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا
في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف طاب ثراه واستثناها ظاهرة **قال**
قدس الله روحه الفصل الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول
الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل
فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثل وآتوا حقه يوم حصاده او حال الاستعمال في بعض موضوعه
كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه
مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذا وقع
لا على الوجه **اقول** لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار دلالتها من العموم
والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال و
البيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان
العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا
قدم المصنف طاب ثراه البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني واذا عرفت هذا فنقول الاجمال
لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث
يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض
الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وعكسا بمثل
قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل وآتوا حقه يوم حصاده
وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ

في موضوعه كاللفظ المشترك عند من منع حمله على جميع معانيه او يكون متنافية كالقرء للحيض والطهر
والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى وآتوا حقه
يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل او نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال
استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم وكقوله
واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة
الباقي بعد الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عليه السلام المراد البعض ولم
يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل
باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول
عليه السلام وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه
كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت
فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوعها اللغوي وهو الدعاء لغة والقصد وهي قبل
بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم
ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو
دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه
يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة
من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بذلك الصلوة ما يدل على
الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب **قال** قدس الله روحه البحث الثاني المجمل
جايز في الحكم وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد ان كان الافهام والا لزم العبث فان
ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان
المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة وهي

الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل
في كلام الله تعالى ومنعه شاذ لنا ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل
فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه وقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله
تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى
بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام
فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص
على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان
الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه غير مقدور والجواب
ان اراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه
لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد
مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف طاب ثراه بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب
الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على
تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل
المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة
وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول
الثواب واليه اشار المصنف طاب ثراه بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في
حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد
من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا البحث
على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك منها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان
مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا

الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم
فذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسين
الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم
الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم وسبادرة المعنى
الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع
اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات فيجب
عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته فيتعين حمله عليه على التقديرين **احتج** المخالف بان الاعيان غير
مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار
ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها
والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب لتعذره بما يقتضيه الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار
بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع
من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف وفي الفعل المقصود
غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد مارس الالفاظ العربية يتبادر الى فهمه عند
قول القائل احلت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نم بطلان
اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ وكان العمل به موجبا لتيقن البراءة والخروج عن العهدة
سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين من اضمار غير المعين فان اضمار المنفعة المقصودة
من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة الحية اولى لكونه متبادرا عند اطلاق
اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** قدس الله روحه واية المسح ليست مجملة لان الباء
ان كانت للتبعيض ثبت المتنازع والا وجب الاستيعاب احتج الحنفية باحتمال الجميع والبعض
فثبت الاحتمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهو قوله تعالى

وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون معناه للتبعيض
كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا
اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ
فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل
واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي
عبد الجبار وابي جني لان الباء دخلت على الممسوح وهو الرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا
لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك
بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس
اليتيم وان كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر
المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون
المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية
فان الباء ان كان للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اظهر عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن
الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه
يحصل معه البراءة بالامتثال قال قدس الله روحه ولا اجمال في الفعل المنفي اذا ترتب مجازا
لا نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات كنفي الصحة المشاركة في العموم ودلالة المطابقة
هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام
فاذا خص في بعض الموارد وهو الذات بقي الباقي من رجحان الارادة احتج ابو عبد الله
بان الفعل موجود فلابد من مضمر يصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض
والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا
لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من

نفي

نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهي
تقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائطها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل
الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلابد من اضمار حكم او صفة ليصح
النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من
نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما مستلزم لنفي جميع الصفات
ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو
اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات دال
على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا
بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها
فيجب ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل
بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب
انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ
بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به
في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا موجودان
فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من
البعض الآخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل
فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال فالجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة
والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانها انما يصدق حقيقة على الصحيح منهما
وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الآخر
فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه

لصلوة

فحمل لفظ الحقيقة عليها مجاز واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح قال
قدس الله روحه ولا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المنكب
اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله واتباعه الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن
الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك
ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال آخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق
على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ونحو ذلك
والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على
سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة
في الابانة والجرح في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها
ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال قدس الله روحه ولا في قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة اقول اكثر الاصوليين على انه
لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين ولابي عبد الله البصري
حيث ذهبا الى انه مجمل لان الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عم صادق
فلابد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاصل الاضمار الا
فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع وقع على ثبوت بعض الاحكام
وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون
معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المؤاخذة لعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع

فان

فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده
رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد
بالامة مجموع المسلمين والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة
وقول المص طاب ثراه ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في آية السرقة قال
قدس الله روحه ولا اجمال في العدد المنكر المخرج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة قال
السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ عن الثلاثة فهو حق وان
اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطأ اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد
المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد
عليها من المراتب وهو خطأ لان اللفظ دل على الثلاثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك
بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة قطعا
وما عداها من المراتب وح لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك
عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لتناولها
غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطاء
لما بيناه قال قدس الله روحه الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول البيان قد
يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة
من قصده او بقوله هذا بيان او شبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة
وبالترك كما لو تكرر في الثانية بعد ثبوت فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة فيعلم
انتفاء الحكم او ترك فعلا يتناوله وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه
عنه ان كان فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا احال لان القول قد يكون اطول اقول
لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من بين

وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين شيئا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويبنغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اى مراد بذلك الخطاب والا ينتقض طردا عالو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا ينتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بانه المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه الاول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه ولا جود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امر مبهم او امور محتملة للارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هنا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين هو الذي يدل على المبين نفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يدل تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في الصيغة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما ان يكون دلالته على البيان بمواضعه كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بهما كما كان النبي عليه السلام يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعه كالاشارة مثل قوله عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابع

وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عليه السلام في الثانية بعد قنوت فانه يدل على اسقاطه وجوبه قبل الركوع او سكت عن بيان الحادثة فيعلم اسقاط الحكم الشرعي فيها او ترك فعلا لظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعل مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مفسرا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يستدل يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه السلام هذا بيان المجمل ويشبه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل ففعل عليه السلام فعلا صالحا لبيانه ولم ينص بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء به ولانه قد يكون اولى من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيقتضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول ومع هذا ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول يجب ان يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب الاتيان البيان بالاول قولا كان او فعلا ويعني البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قول المص طاب ثراه ويعلم كونه ويعلم بيانا عائد الى الفعل والهاء في فصله وقوله عاين الى النبي عليه السلام وقوله او بالترك عطف على قوله بالجزء وقوله بالترك معطوف على قوله وبالفعل اقول قدس الله روحه الثاني الفعل والقول

ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحمل انه من خواصه اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى بيان فايهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان واللاحق تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالمقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني موكد وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة اثنين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه عليه السلام انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما كان الطواف الثاني غير واجب وفعل النبي عليه السلام يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وحذف الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف

الثاني في حقه دون امته او ان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقديم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به له ولانه على تقدير تقديم القول يمكن حمل الفعل على سنية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه والقول دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عليه السلام وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال آخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلام من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول كما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مقتض الى كونه ناسخا ومعطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره من المقال غير مطابق او ليس القول وارد على محل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وتعليمه الاتيان في قوله الا يستقل بيان بقول فليطف لهما طوافا واحدا الا ان يريد او يحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بعد ورود القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ قال قدس الله روحه البحث الثالث المبين قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها تارة في طريقهما اى دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فمذهب ابو الحسن الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا

ردجيز الاوساق وهو قوله عم دون خمسة اوسق صدقة وتعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء
العشر والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين
ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة
المتواترة بخبر الواحد ويظهر ذلك مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان عموم
المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الآخر لوجوب العمل بالراجح
وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة
التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم
الوقف ولو كان البيان مرجوحا لاستحال العمل به والغاء الراجح فيتعين عكسه اما تساويهما
في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول عم واجب و
بيان غيره من المندوبات والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان
المجمل فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا
لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر لمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا
من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف
ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما
مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي
الفهم وكان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب
وهو الافهام وفيه نظر لمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب
الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على
سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا
لا التفصيل قال قدس الله روحه البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تأخيره الى وقت الحاجة في

والمكروه

كل

كل خطاب له ظاهر يراد به غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة والكنى بالاجمال
وجوز في مثل المتواطي والمشترك وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور
المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم
الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء لا ذلول ولم يبينها
وقت الخطاب ولما سالوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا
قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يستدعي
الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم
يؤثر في العمل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه يقتضي تأخير البيان عن وقت
الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن
الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد
عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تأخير البيان
عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب فقد
اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي
والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تأخير
بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ
مشتركا بين معان متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء
واما ما له ظاهر وقد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد و
المنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والاسم المراد به المجاز والنكرة المراد بها المعين فلا
يجوز تأخير بيانه قطعا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم لا يجوز تأخير بيانه التفصيلي

جهل

المعقد

ويكتفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث
دعاوى احدها امتناع تأخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان
الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمصنف ره
اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها انه لو خاطب الشارع بما له ظاهر وهو يريد غيره من دون
القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف
ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يحصل به الافهام لزم الاول
اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يحصل به الافهام لا يكون خطابا وان حصل به افهام
ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر
وهو جهل وان حصل به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ مما يمتنع
من غير قرينة مثل علم الغيب المعدوم فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه
فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان الاجمالي
كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة
لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منفية عنه واجاب المصنف طاب ثراه عن الاول
بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يؤثر في العمل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب
اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم ثم
وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما انما هو
يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل
عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف
الظاهر لا ينافي اعتقاده ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد ظنا لا خلوه عن الجزم وحجة
الاشاعرة على جواز تأخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا

اما الثاني فظاهر واما الاول فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه ولفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تأخير بيان الجميع
وفيه نظر فان هذه الآية انما تدل على تأخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك
لا يدل على تأخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه لا يقصد به
الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد
سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير
الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه اولا بعد
سؤالهم تعيينها بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة
لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا
بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تأخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزل
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تأخير
بيان مخصص العام في الجملة الرابع الاجماع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز
موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك عن الاول والثاني الظاهر هاهنا يقتضي
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التأويل والعدول عن الظاهر
فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق المعنى كما في
بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر ويكون بايان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل
والعام والمطلق لان الهاء في قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم
ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في

قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الآية
مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد في القرآن لا له واما البيان بالمعنى
الاول فهو مضاف الى القرآن لانه مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثالثة ما المنع من امرهم
بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة حملا بظاهر الآية ولانهم لو كانوا مامورين
بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن المعينين التقبيح والتعنيف بل كان
استحقاقهم للمدح والثناء احرى وح لا يحتاج الى بيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤا
وسؤالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او لتمحلهم في الاعتياد
بالمحسابات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤا الا انهم لما تحولت الامصار اولى
تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا
لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا
للعام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا يتناول العقلاء وح لا يكون الملائكة والمسيح داخلين
فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون
الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم فطنته لذلك وعن
الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ويحسن ان يكون
باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته عما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه
واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما
عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب من عدم الافهام فان
المكلف باحد الامرين اذا امر به فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت
الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المصطاب تراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة
الامر مشتركة كما في صورة المامور وفيه نظر فان المانع ان يمنع ذلك وكيف والامثلة المنقولة
عن الاصوليين تصرح بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حجتهم لما لكن

على ذلك

على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح
ويحصل الثواب **قال** قدس الله روحه يجوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة
لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القرآن
عرفا **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ الى بعض ما اوحى الله تعالى
اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهذا هو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد رحمه الله
بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا
لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم
التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم
سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا
لكن ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه
منها لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال **قال** قدس الله روحه مسئلة
يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا له بطلب الخاص فان
وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل
الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل
وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومعارض العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض
والجواب الاغراء مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج
والعمل بالعام نعم هنا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا **اقول** القائلون
بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف بالعام دون
اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده
عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب

ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف
واختار المصطاب تراه الاول واحتج عليه بوجهين **الاول** ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول
فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس
لتناول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم وفي خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظ
الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان
كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك
انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع
فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين **الاول** ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى
كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه
المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني
فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه **الثاني** لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء
من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارضين وسؤاله هل للعام مخصص ام لا وبطلان
التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه
الاغراء بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا
والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اذ غير توقف
العمل بالعام على طوافه اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق
ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يبعد معه المكلف مصرا وعدم الظفر به
امامع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء
ظن التخصيص ويضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص
والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون م

مخصصه

مخصصة لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لانه يعمل به كالعالم في
الصلوة او لا لذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض ونحوه ومن لا يريد افهامه لا يجب
عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي **اقول** لما
ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان
من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب
عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف
بالمح اذ فهم ما لا يتميز الا بالبيان من دونه مح واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب
ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كا
لعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه
من الامور التي لا يعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه
فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى
مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات
وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع
الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال**
قدس الله روحه الفصل الثالث في الظاهر والمأول وقد يصح نوعهما ومن التأويل
بعيد وقريب فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا
وفارق سايرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وبعيد منه
قوله عم لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه افتقر البحث عن تفصيل
ومنه فاطعام ستين باطعام طعام الستين (المساوي) في دفع الحاجة بين ستين يوما ومن ولمن ستين
يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل آية الزكاة على بيان

المصرف لان سياق الآية للرد على لمزهم في الصدقات ورضاهم اذا اعطوا وسخطهم ان منعوا انه

اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما يفهم منه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذا التقسيم يفيد التعريف بل قد يكون مغنيا للمتدي التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والقسمات فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمأول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحسب يكون تارة ما هو من المتفيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بتلك الاعتبار الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا انحصار في التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل لاح في تعيين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه ولو كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة وعلم بدلالات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان ونقل ابن غيلان من سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بثلاثة تاويلات الاول يحمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح معنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سايرهن اي لا تزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح وقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا الا ان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا شرع الاسلام حال وقوعه الثالث يحتمل ان امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما عندهم لو وقع الفراق بنفس الاسلام ويتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او المندب على ما مر وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة

همدنا

مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم يحل المسلمون بالجمع من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم سوء في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب احتيار السابقات لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي عم امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال المأمور عمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيئته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام ستين مسكينا من ان المراد طعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصد انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما الاول فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكره من المقصد وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجماع واغتنام بركة الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى يحصل بالبركة ويكون دعاءه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر فليس من التاويلات البعيدة حمل علمائنا اية الزكاة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصد بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل وح يجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بانه تع اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط

الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقته ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلناه فهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية وتولهم ان محمدا ص يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا ص يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصل فيه شرائط الاستحقاق وعرفهم بقوله انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره انما هو على تقدير عدم المعارض من القراين وغيرها وقد وجدنا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما ذكرناه على ان القائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاختصاص والاشتراك والمجاز خلاف الاصل وح فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال قدس الله روحه المقصد السابع في الافعال وفيه مباحث الاول ذهب الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولا يقع الامان عن اخباره فيسقط فائدة البعثة ولعدم الانقياد الى اطاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطأ في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بقدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطأ سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وقبل النبوة وقع وابو بكر جوزه عقلا وسمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد الا

والسهو

وجه

وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم يطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطأ وعمدا او تاويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول ص من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته ع بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام فاعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا وخطأ في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم مع جهل المكلف بكونه معصية فيه لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوني و الثاني باطل والا لزم وجوب الحرام ولان النبي لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبي ص بذلك بحسب ما يتوقف على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يسمعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض للغرض من النبوة وانفردت الامامية المذهب عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا عن الفضلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه آخرون

فاسيقوه اكثرهم عن ربه

لكونه منفرا او ثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لازال الوثوق
عما يخبرون من الاحكام وجوزه بعضهم ووقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا و ثالثها ما يتعلق بالفتوى
والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا و رابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من
جوز عليهم الكباير عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذه الجنايات والمعاصي وجوزه عقلا لا سمعا ومنع
الجبائي من ارتكابهم الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطأ في التأويل
وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ في التأويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم
على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة
منعوا من وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطأ في التأويل الا المنفر
كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير
ولا كبير عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يذكروه في الحال وينبهوا غيرهم انهم سهوا عنه
والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال قدس الله روحه
البحث الثاني انه فعله عليه السلام اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة
احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فاتبعوه فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول لما لا اشتراك لكن لا يدل
على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما يتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع
والمراد بالاتباع القول لعدم الفرق بينه وبما نهاكم والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا
على مطلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود
والاكل وما ثبت تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع اما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه
اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما علمت صفته وجب التاسي به وان
كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا

تعبدنا

تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله و
الاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجوا الله تخويف على الترك والاجماع على الرجوع
في الاحكام الى فعله عليه السلام كقبلة الصيام اقول افعال الرسول عليه السلام اما ان يكون طبيعية كالاكل والشرب
والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونه مباحة بالنسبة اليه و
الى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل
واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا
اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف
انه فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع لما
وقع يكون بيانا لصفة الفعل او الوجه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول عليه السلام قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان دالا
على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك
انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي والغزالي
وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب
الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا او مكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب
لا يعلم فقصدها على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو
القسم الذي ذكره المصنف طاب ثراه وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على اختلافهم فيما ظهر فيه قصد
القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل
لان عصمته عليه السلام تمنع من وقوع المحظور ويندر وقوع المكروه منه واغلبية الواجب والمندوب
والمباح في افعاله يقتضي الراجح في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه عليه السلام وان كان قد اختص
بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته والحاق النادر بـ

الغالب اولى وقد احتج القايلون بالوجوب بوجوه ذكره المصنف طاب ثراه ههنا ثمانية الاول قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير
على مخالفته فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجوا الله واليوم
الاخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا
لله ولا اليوم الاخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله
تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني دل ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه
نظر للمنع من دلالة الاية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط
غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب
قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد
الوجوب كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان
بمثل فعل الغير لانه فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل
بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى
انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان
واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه
امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فلحقه الاثم والحرج والجواب عن الاول المنع من كون الامر
حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول
والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا

مع

مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تعالى
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم
لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني
ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير
على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على
الوجوب لعدم دلالة الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر
انما هو وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا يتعين اضمار شيء سمع منه وهو
اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين
احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل
وفيه نظر فان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله
المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة القول فمسلم لكن ذلك
يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه
غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس
ان المراد بالاتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهو قوله في مقابلته وما نهاكم عنه
فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان
باتاه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما
سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند
تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون
كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق
اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال والمجاوز الاربع
وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق

بما يخلوا عن الاحتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عم مما ليس من
خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب
علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان
مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات
دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات ولاجماع الصحابة
على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روى عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال
لها الم سوى لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة
اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وآله فاغتسلنا فاسعوا لذلك على وجوبه وخلع عليه السلام نعله فخلعوا نعالهم وكان
عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله
عليه وآله يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب
لا استدلاله عليه باحتمال الاباحة ولا اشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية
الى ما لم يظهر فيها القربة من افعاله عم في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال قدس الله روحه
البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا وللاباحة بالفعل الخالي عن البيان
مع الحكم بامتناع القبيح والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه
القربة او دائما ثم يتركه من غير نسخ وبانه تخيير بينه وبين مندوب وبوقوعه قضاء المندوب
والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء
للواجب او جزاء لشرط موجب كالمنذور وبتحتمه لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف
اقول لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عم
اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته

عم يمنع من دخول المحظور فيها ويندر وقوع المكروه منه عم واعلم ان الاقسام الثلثة المذكورة
يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها والمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يحصل بيان
كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة
احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عم هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح
وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم
الصلوة الدال على الوجوب وكما لو كاتب عبده امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا المقصود
به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها
ان يقع فعله عم بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل ملحق بالمبين في وجهه ان كان واجبا
كان واجبا وان كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة
الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفي
ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف ندبيته بوجوه الاول بقصد
الرسول عم التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء
على اصل العدم فيتعين الندبية الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا
عذر فان المتقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب
فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك ولا لجاز كونه واجبا وكون
حكمه منسوخا ولجاز كونه واجبا مرة او مرات محصورة او مدة محصورة فتركه عند انقضائها
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل
والترك من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة
والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب
وبين غيره الخامس كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على الاصل

كان مندوبا

ويعرف وجوبه بوجوه الاول نصه عم على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير
بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة
الثالث معرفة كونها قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر للمنع
من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر رمضان
مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها
اجماعا والحق ما سبق في معرفة وجه المقضي ولا دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء الشرط
الواجب للفعل كالموفق لو رزق ولدا تصدق ورزق فتصدق فيعلم وجوبه
الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يحرم كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه
ليس المراد بالعلم في قوله طاب ثراه يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو
اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال قدس الله
روحه البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكان من الرسول عليه ~~الصلوة و~~ السلام علم ان
السابق منسوخ اذا علم تعينه عم والا تخير ولو كان احدهما منه والاخر من غيره ولم يقره عم
علم خروج الفاعل من التاسي وان عارض فعله عم قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل
واختص القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من منعه وان اختص
بامته عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تاخر
الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنه وان اختص به كان نسخا عنه او
ان اختص به كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وعقبه
القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص
بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط الحكم عن الفعل عنهم وان تراخى
القول كان الحكم في مثله عليه والجهل بتقدم الفعل عن القول لعوده دلالة
عن الفعل دون العكس والعلم يتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون

منا ولا ويتقدمه فلا يتناولنا اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي
المتعارضين ولا تنافي في الفعلين اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة
وجود فعل وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون
وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم التنافي في وجودهما بل يتعارضان باعتبار
عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الآخر او الزمان كما لو فعل عم فعلا يتبين ان فعل ضده
الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه
واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان غيره متعبد به على وجه الوجوب دائما
ما لم يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل ويقرره عم عليه فيعلم انه خارج
عن التاسي بالرسول عم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان
متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل
قد يكون من الرسول عم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول
فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا
او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا
لهما معا فالاقسام اثنا عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير
تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند
من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علموا
انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي الثاني ان يكون الفعل المتاخر
متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل المتاخر
مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير
تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله
لكل مكلف في جميع من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يكون متراخيا وقد المختص به عن فعله

فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتأخر عن الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو عملنا بالفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام فكان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
السادس ان يتأخر الفعل عن القول المختص بامته متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتأسي
السابع ان يتأخر القول المختص به من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به
الثامن ان يتأخر القول المختص به متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه التاسع ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول
العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتأخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الآخر فقدم القول لقوة دلالته على الفعل ولانه اقوى ارجح اما الاول فلان الفعل محتاج الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر فلان تناول القول لنا معلوم لانه معتبر وتناول الفعل لنا غير معلوم لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم انتهى قال قدس الله روحه البحث الخامس في ان نبينا عليه السلام قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد وكذا الاشهر ولا قبح يداريا بهما ويمتنع عموم دعوة من سبقه او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واحتج من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام بانه عليه السلام اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم اقتده امره

بالاقتداء

بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح تشبيه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميعهم لم يحكموا بالجميع اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء صلوات الله عليهم لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاءه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ونسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر ولعل طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته عليه السلام فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا انهم بعضهم المكلف للناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم عليه السلام وقال آخرون بشرع موسى وقال بعضهم بشرع عيسى

على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لما سياتي والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او البعض والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في شرعه لانه انما اوحي اليه كما اوحي الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عليه السلام لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث بل لما لم يتصل به كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به عليه السلام والتالي باطل احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عليه السلام بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم هو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التورية بما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لا يدل على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرايع او في الانبياء بان يكون

المراد

المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عليه السلام كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على ان ما وصى محمدا صلى الله عليه وآله بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم قال قدس الله روحه المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي المبتدأ الرافع لحكم عقلي والتجوز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتأخر الاستثناء والشرط والصفة وقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مامور به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو النسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس ولكون الطاري متعلق السبب مشترك وبجواز كثرته فيبطل بامتناع اجماع الامثال ولانه خطابه تعالى ان علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب وخطاب عندنا حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي شرع فيما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال والاعدام يقال نسخت الريح آثار القدم وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح هو عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها

من الجملة الى آخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري
انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف طاب ثراه وافق ابا الحسين وهو الحق
لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه
عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد وجعل
اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما في عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب
ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس
وبالاضافة الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب
والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبتقييد الحكم بالشرعي خرج الشرع المبتدأ الرافع
لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع
منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول ع وبتقييد الدليل
الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس
مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتأخر يخرج ارتفاع
الحكم بما يقارن الدليل الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مأمور به كما لو قال صوموا
يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل
حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار
كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يحتاج اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو
ممنوع وقد عرفت المصنف طاب ثراه مثل ذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا
لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد المتأخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية
لانها متأخرة لكنها ليست متراخية ومطلق المتأخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات

لا يصدق رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى
قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مأمور به ممنوع
لانه ليس فيه رفع الحكم الشرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله نسخا
لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب
بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم ناقض للاول كما لو ورد قوله
عند غروب الشمس كلوا بعد قوله اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث
انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف
هذا بين لما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده
برفع وجوب الصوم على الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى اما تعلق
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان
حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على الاول لان
الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينته حكم
الاول بعد ما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة
ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري
الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير
مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي
اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع
السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر
ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا

من الباقي فيرجح عليه من هذا الوجه قلت لمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق
السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر
انما هي الامكان وهو وصف مشترك بين الطاري والباقي قوله ولجواز كون الطاري اكثر افرادا
من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه
كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان
كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علم الله تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان
الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وان لم
نعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى
تعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وعن الثاني ان خطاب الله تعالى قديم عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث
انا نختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه
لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه قال قدس الله روحه
البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون
آخر وللقطع بثبوت نبوة محمد ص وللاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود
بان موسى ع ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى مرة ان لم يبين انقطاعه ووجب نقل الدوام
ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا
فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل الانقطاع لقلة اليهود حيث
استأصلهم بختنصر لا من شرذ وقول موسى ع لو سلم لكن الابدية قد يراد بها الزمان
المتطاول كما في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه
فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل
حسنا او قبيحا مما يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ويعارض بوقوع النسخ عندهم

النسخ

كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعله مؤبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقريب خروفين كل يوم
بكرة وعشية ثم نسخه اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم
بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما
ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة اولا كما يقوله الاشاعرة
وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على التقدير الاول فلان المصالح تختلف
باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيأمره
به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف بعينه في وقت ومفسدة له في آخر فيأمره
به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان لله تعالى اثبات الاحكام
ورفعها ويفعل ما يشاء بمحض مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني
بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه وآله بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما
في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ناسخة لما تقدم من الشرائع احتجت اليهود
بوجوه الاول ان موسى ع بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال النسخ اما الاول فلانه
لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا
لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل
ايضا والا اكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو
باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم ونيابة المقام مع علمه بالنسخ
فلا يجوز عليه الثاني قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة فلا بد من اعتباره عاملا
بما هو في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المأمور به شرعا ان كان حسنا
امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف المقدر

والجواب عن الاول المنع من بيانه على دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله
متواترا اما اولا فلان نواس اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا الذين
اذا لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز ان يكون بيان الانقطاع على سبيل الآحاد فلم
ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم
دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود لنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول
وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ
وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فالحسن
والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف
الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغير في الشرائع من قبيل
القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فيمتنع لما ذكروه كحسن التصديق ويجوز
هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من
الافعال فيجوز عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في
وقت منهيا عنه في آخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة الحمراء
امر بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عنهم وفي السفر الثالث من التوراة
قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم و
اعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شريعة موسى ع والثانية على امتناع
نسخ التعبد بالسبت فهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا قال قدس الله روحه البحث
الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كآية العدة وتقديم
الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والعبد واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل

بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة
التميز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقوله الاستقبال لبيت المقدس
عند الاشتباه باطل لان المراد لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده
وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان سنة او اقل فحمل السنة عنه زال بالكلية وكون الصدقة
للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي ع فانه لم يتصدق سواه وهو باطل
والاستقبال الى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبدها زايلة بالكلية
اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر
الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني
انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة
بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع
انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل
من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن
واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد
الحرام بالآية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم
بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول
فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول

اعتدت به ولدا في الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فلان
وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تميز المؤمنين من
المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتثال ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه
واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان الحكم باق اذ لو كان المايتان في غاية الجبن
والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا
وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند
الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه
لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا ياتي من بعده منها ما يبطله لا ما توهم
ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى ابعاضه وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي
بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل
من الحول او فيه او اكثر فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني
بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين صلوات الله عليه
منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية العدد زال بالكلية
لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المايتين والحال كما ذكر وعن الرابع
بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته لتحقق المصلي الى
الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات
زال بالكلية قال قدس الله روحه البحث الرابع في شرائط النسخ وهي امور استمرار
المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا
ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت
المتصل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم وكونهما

للناسخ ٢

في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ لتساوي ما علم
استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل
على الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ
عاشوراء بصوم رمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم
التنافي بين الحكمين اقول شرائط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول
فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن
ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين يكون كل واحد منهما في
حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف
كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت
كالاكل عند الجوع وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره
اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف
فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بصفتين ثابتتين
لمتعلقيهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام
الى الليل اما المعين بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني
الى ان انسخ عنكم ولقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام و
الثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم يرتفع بالناسخ
لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة
مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه
ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة صارفة عن الخطاب

في صحة ورود النسخ عليه الابرى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة
التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول
اللفظ واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت
المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ لما عرفت في شرح حد النسخ وان
لا يراد بالناسخ عين ما اريد بالمنسوخ والا لزم التكليف بالمحال ثم النسخ قد يكون الى بدل
فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون
الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول دليل ثبوته ورفع مضاده كنسخ وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء
بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم
المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال
قدس الله روحه البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر
مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا
للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل و
الوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان
حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به لا يقال نمنع اتحاد المتعلق لتناول الامر
او تناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة
في وقت والآخر مفسدة فيه والامر الاول متناولهما فكذا النهي ولامتناع التمييز بينهما يستحيل
الامر باحدهما والنهي عن الآخر واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول
الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم ع امر بالذبح ولم
يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه ولاحتمال كون الفعل
والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله

نعم

نعم قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهي مع ظن الامر به بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه
يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله تعالى يوصل ما يقطعه والسيد مستند ذلك لجواز البداء
عليه بخلافه تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز
نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في
وقت فيامر به ومفسدة في آخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ
والمنسوخ لهما سواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين
بفروع الشرعية واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار
صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع
منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي على ما يحكى وبعض
الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف طاب ثراه الاول وهو حق لنا وجهان
الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته
وجهته والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة
الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد مخصصاته
استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والاحتياج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه
الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت
تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب
وح يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة
لاستحالة العبث ما لا وجه يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني
الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه وان متعلق الامر اعتقاد وجوب
الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب

اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون
الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين وكان المكلف لا يميز
احدهما عن الآخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق
وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد
وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا
لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما
هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه وقع فيكون
جائزا اما الاول فلان ابراهيم ع كان مامورا بذبح ولده اسماعيل ع بدليل قوله تعالى اني ارى
في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء
المبين ولم يذبح لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء
وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله ع بالواجب اما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول
السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان انهاك عن خياطته فكذا يحسن من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك ثم يتغير
مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور
به مصلحة في وقته الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من
امر ابراهيم ع بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وتله مع حصول
الظن الغالب بانه مامور بالذبح بالامس ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل
ذلك بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا
بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لم لا يجوز انه لم
يذبحه فقد روي انه ع ذبحه وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قيل لو كان
قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق

الروح

الروح وابطال الحيوة المترتب عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر انه لا يحسن ذلك
من سيد العبد لجواز البداء عليه وتجويز طرو مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى
لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا كان
مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل
يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن
النهي عما امر به وان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي
عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند
مباشرة الفعل المامور به ههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم
صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف
بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال
قال قدس الله سره البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كآية تقديم الصدقة
على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا
من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخير منها في اللفظ اذ هو المفهوم ههنا ويجوز نسخ
الشيء الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد وصوم
عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون
الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجب في الاعتداد بالحول والرجم للشيخ والشيخة
ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تعاند
بين الشيء وشرطه والجبائي منع بعد تجويزه لحدوث العالم امتنع نسخه ولا اخبار مثل عمر نوح
الف سنة ثم يبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل
على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله
عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى

عنا التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القرآن وصدق الخبر
لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره
والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه
قبح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى يجوز نسخ الشيء قبل فعله خلافا لبعضهم
لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه واذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب
ايتانه ولانه وقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول
عم المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة منسوخ من غير فعله ظاهرا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته
في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الآية ولهذا قال
نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة
وفي الاول نظر من حيث ان المعدوم شرفلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا
يحصل بالفاعل ولعدم الفايدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق
نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته الثانية يجوز نسخ الشيء
الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون
جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية
بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والعنف
على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق
المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر
احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل
ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكروه بل المراد والله اعلم

بالخير

بالخير ما اكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم
دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكها
عن الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرأ القرآن
فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول
الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها من كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن
رفع احديهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فنسخ الاعتداد في الوفاة
بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء
التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح وتخلو القرآن عن الفائدة
ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الآية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم
زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم
يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة
التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها
على حكم يعلمها الله تعالى وهي خفية عن البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة
مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا
لقوم لنا ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق
الاشخاص اللازمة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان طرق
النسخ الى الحكم مشروط بدليله لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا يتصور النسخ
لا نافيه شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتأبيد يساوي التنصيص على المأمور به في كل
وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول
قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة يجوز نسخ الخبر منع ابو علي

كما

وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى
وابو الحسين البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء
الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز النسخ عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به
او بالاخبار بنقيضه لا لتغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث
والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه
هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو لحق وقتها اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني
وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة
في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز
وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ
لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله
عمرت نوحا الف سنة ثم يبين بعد انه انما عمره الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا
نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله
الف سنة وتغير المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز
ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا
والجواب انه معارض بما يعلم النسخ في الامر المبدل فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر
وعن الثاني ان اهلاك عاد غير ممكن لاستحالة التعدد في اهلاكهم نعم قوله اهلك الله عادا انما
يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال اراد
هلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالزمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فعروضه للخبر انما هو بحكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا
وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يتغير
تغيره او لا والنسخ في كل ذلك جايز الا فيما يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة

السادسة

السادسة العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة له لا يتغير بتغير الازمان والمكلف
والاحوال كان وجوبه دايما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب
معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عندنا لاشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة
على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وبتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة قال قدس الله روحه
البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا
ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمقدم فتعين المتأخر احتج الشافعي عليه بما يحكى
بقوله تعالى نأت بخير منها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية والمساواة
وانما يتحقق في القرآن وامثاله وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ ليس بمبين وبقوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الماتي به ناسخا خصوصا
وقد رتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان لتوهيان مدة
العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قلتم لاختصاصه
بالمجمل وانكار التبديل منه مبني على انه يوحى من الله بقرآن او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع
الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص
لانه دليل عارض المتواتر وهو متأخر وبوقوعه في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد
وكذا نسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بلا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها واهل قباء قبلوا خبر
الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف
الخبر فلا مساواة فلا يعارضه ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح
العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قباء لعلها جاز ان يكون قد سمعوا منه عم انه نسخ حكم القبلة او سمعوا
الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القرآن وصوم رمضان
ناسخ لصوم عاشوراء وصلاة الخوف ناسخة لما اخرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي عليه بقوله عم

ليبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر والجواب لا دليل
على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبها لعدم
فهمكم عن زيادة العبور لا ادرى وهو اوكيم خبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **اقول**
لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ
وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق على وجه لولاه لكان
ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ له لولاه منحصرا في الكتاب والسنة
المنقولة تارة تواترا وتارة آحادا على ما يأتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ
ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلثة وكانت اقسامها تسعة قد
ذكرها طاب ثراه ههنا مفصلا **الاول** نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز
بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه وفي اثبات
وقوع النسخ في القرآن العزيز **الثاني** نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل رحمة الله عليهم اجمعين وكثير من الظاهرية
احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما
لان فيه جمعا بين النقيضين ولا باحدهما لان المانع من العمل بكل منهما قائم في العمل بالآخر
فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال او يعمل بالمتقدم خاصة وهو
باطل لاستلزامه العمل المتأخر بالكلية فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الشافعي عليه
بوجوه **الاول** قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه
تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولان الذي
المأتي به يكون خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير القرآن ان يكون خيرا منه
او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما آخذ

منك من ثوب آتيك بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له من جنس
القرآن **الثاني** السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ
والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضده **الثالث** قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن
غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل
على ان السنة لا تكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به هو
ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به
فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان المأتي به هو الناسخ دار فان قلت
انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان متقدم على المأتي به لانه عبارة عن ايجاده
فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها ايضا منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد
بكون المأتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم
المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ
والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ به ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء
من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع
من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي
هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني
لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القرآن
وبعضها ناسخا لبعض آخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان بيان المجمل او بيان ارادة
خلاف الظاهر فان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات

هو الناسخ

ولو كان مراد النسخ خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على التبليغ والاظهار
ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث ان الآية انما دلت على انه ليس للرسول صلى الله
عليه وآله تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى
من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم **الثالث** نسخ الكتاب بخبر الواحد
جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل العمل به
وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان
يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون
سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب
العزيز والسنة قال امير المؤمنين صلى الله عليه وآله وسلم لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر عليه ما يستحق لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم
قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل السمع كما لو علل بذلك رد شهادته
ولانه عليه السلام علل رد الخبر بقوله وهو يفيد كونه غير موجب لذلك وعمر علل الرد بكون المخبر
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل
الظاهر بوجوه **الاول** انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا
نسخه به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لضرر مظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين
الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره
من الادلة الشرعية **الثالث** انه واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق
الآحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم
المنقول آحادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكان اهل قبا صلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم

ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة
فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون
فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان
مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث
بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الآية الاولى فان عدم وجدانه عم فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما
غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم
تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون
نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا **واما** الآية الثانية
فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة بها لان الامة تلقته بالقبول
واما اهل قبا فلانا لا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل
على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاخبار
العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول بان
القبلة قد استدارت **الخامس والرابع** يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة
بالتواتر او بالآحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما
الاول فلوجوه **الاول** ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة
خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
فلم لا يجوز استناده وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال
الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولو كان فتح هذا الباب يقتضي الى عدم العلم بناسخ اصلا
الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل
عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر **الثالث** ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة

لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سوا عين رمضان المبادلة او لا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيان للآخر وانه محال والجواب ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه عليه السلام في بيان المنزل وكون كل من المنزل محكيا لا يبان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار ومع تجويز ان يكون بعض الاحكام ثابتا مستفادا من السنة ثم نسخه الله تعالى باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للآخر ولهذا فيما تقدم من تعين حمل البيان على التبليغ والاظهار ايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه لا يرجى منزلة الآية المذكورة ولا دليل على كونه مبينا لما سواه الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على كونه مبين وهو تناقض الثالث يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالآحاد بمثلها لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا التاسع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال قدس الله روحه البحث الثامن الاجماع

لا نسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عليه السلام فلا نسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا نسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطا او اجماعا لزم تخطئه احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء تبين لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عم لم يكن لقوله غيره عبرة ومع ذلك فلو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ليس بحجة على ما يأتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عليه السلام ومع ذلك يكون خلاف مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو محال لما يأتي واما الاجماع فلانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطا وهو محال ويتعذر جوازه فلا يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي يتخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم شرطه لان الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لا نسلم

خطاء

توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عم فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة ومع تحقق الاجماع من دون اندراج قوله عم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون اجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا لان المرتفع مرتفع ويتم بذلك النسخ على ان هذا وارد في حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني ايضا لما تقدم من اللزوم كون احدهما خطا الثالثة ان القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ولما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف طاب ثراه ومواحصه واما عند الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا فجوز نسخه بالنص في حياة الرسول عم وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس ولما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس كما لو اقتضى القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في الوصف بما يناقض ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب فيرفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من

من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما في ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص على التحريم وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الآخر واما الثاني فهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع مع ارتفاع متبوعه قال قدس الله روحه البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فالحقيقة انه نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة هل تقتضي زوال شي ام لا والحق ذلك لانها اقل ما تقتضي زوال العدم الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزائل بالظني فزيادة التغريب او عشرين على الثمانين ليس نسخا لان ايجاب الثمانين مشترك بين ثبوت الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد وبطلان الحد الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا فيقبل فيه واباحة قطع رجل السارق ثانيا رافع لحظر قطعها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره باب الاصل بعدم وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه كان

لا صل الرافع

فعله

اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة على التخيير بين الحكم بالشاهدين او الشاهد والمرأتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال فلا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل ثم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل لنسخ وجوب التحلل بالتسليم او كونه بدلا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعض الليل رافع لغاية الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع كون المبدل شرطا وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل **الاولى** اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا لمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهما الباقون من حيث ان يكون الوسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على اكثر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخره وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة زيادة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل آخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة او ركوة على الغنم

ان كانت سائمة وزيد قول في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف طاب ثراه وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة **احدها** ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء كان لا يقتضي عدمه الذي كان قبله **وثانيها** ان هذه الزيادة هل هي نسخ والحق الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا **وثالثها** ان تلك الزيادة هل يثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود فعن هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية **الاولى** زيادة التغريب على جلد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبين نفيها فهو اعم منهما وهو حكم عقلي فليس نسخا فيجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع ولا كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفادة من العقل فلا يكون رفعه نسخا كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس وصار موقوفا على

على اداء الخمس وصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له ولو قال الثمانون كمال الحد ورد الشهادة معلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد ولا القياس اذ كان حكم الزائل عليه متواترا **الثانية** لو قيل الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به ولو كان مقارنا كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه واسقاط التقييد والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر وطيها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد **الثالثة** اذا قطعت يد السارق احدى رجليه ثم سرق فايجب قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا **الرابعة** اذا وجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان قول الشارع اوجب هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل يستلزم المنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي فكان الوجوب متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبهما على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الآخر تابعا لاله بالعرض من حيث ان القيام به لا يتم بذلك الكلي الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا بدل له كان اثبات التخيير نسخا لم يقبل

فيه خبر الواحد لان ذلك النص متواتر **الخامسة** زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين نسخا لتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الآية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد **السادسة** لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيان عن انفسهما كما انهما مجزيتين عتق عدم الركعة الزائدة وكان لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحليل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او بدنه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد **السابعة** زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة يرفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا **الثامنة** قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل يفيد كون الليل طرفا وغاية للصوم وايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كان تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب.

هدم شيء من الدليل ولا عاد عليه فلا يكون نسخاً ويقبل فيه خبر الواحد الثالثة لو قال الشارع
صلوا ان كنتم متطهرين كان موجباً لكون وجوب الصلوة مشروطاً بالطهارة فلو امر بالصلوة بعد
حصول امر آخر بحيث يكون شرطاً آخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخاً لانه انما رفع كون
ذلك الآخر غير شروط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزمه كونها
غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون مثلا عدمها اذا لم نقل بمثله لا المفهوم وعند نظرنا تقدم
من ان الشرط موجب لعدم المشروط ح يكون عدم الطهارة موجباً لعدم وجوب الصلوة
وهو حكم شرعي ورفعه باثبات شرط آخر برفعه فيكون نسخاً والفرق يتحقق بين قوله صلوا ان
كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط
الوجوب دون الثاني قال قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص
وليس نسخاً لما يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخاً للعبادة فصل السيد المرتضى حيث
فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله
قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين
فنسخ الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل
عليه قبل لم يجز فيه الصلوة منسوخة ليس نسخ الوضوء نسخاً للصلوة لان حكم الصلوة باق على
ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخاً للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة
لو وقعت اليه لم يجز اما لو سقط التوجه بالتخيير للاستقبال الى ما كان اولا هو نسخ للصلوة
ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا لم يجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخاً لانه لو صلى الى ما كان اولا
كان اجزاه واما نسخ الصيغتين اقول اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة
نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخاً لها كما لو اوجب
الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخاً للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين الكرخي انه لا يكون موجباً لنسخ العبادة سواء كان جزءاً لها

كركعة من الصلوة او شرطاً خارجاً عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون
نسخاً للعبادة مطلقا وهو اختيار المعتزلة وفصل السيد المرتضى نور الله مضجعه حسنا
اختاره المصنف طاب ثراه فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان
بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان
ركعة من الصلوة كان نسخاً والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك
بان نقص ركعة من الصلوة عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلاثا اتيا بما وجب
وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فيتصدق بخمسة مع انه خلاف التقدير
ويتفرع على ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها
لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى عدمها
فحل الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء ليس نسخاً للصلوة لان حكم الصلوة
باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث نسخ القبلة الى كان
بالتوجه الى غيرها كان نسخاً لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية
كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخاً للصلوة ايضا لما ذكرنا
من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخاً للصلوة
لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه واما نسخ الصيغتين فقد تقدم ان اثبات التخيير نسخ
وفيه ما تقدم واختار المصنف طاب ثراه في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان
المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الآخر كما اذا دل التخصيص
واجاب عنه حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة ولو كان
نسخاً لوجوب الكل من حيث هو وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الكل ممنوع والا
لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة الصبح ثلاثاً لزيادة فيها بكيفية ليس

لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال قدس الله روحه
البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخاً بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتأخر ولا يقبل
قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يقبل في قوله انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ
سواء عين الناسخ او ابهم خلافاً للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخاً
لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عم او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يرد في اللفظ
النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخت كذا بكذا وبالتنافي في
مدلوليهما مع علم المتأخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما
بالخطاب ممكنا اما بان يكونا متنافيين مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان التخفيف
نفي التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع علم المتأخر يعلم
كون احدهما ناسخاً للآخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقول هذا الخبر
قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف
او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او يتعلق احدهما على زمان معلوم التأخر
كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة احد او نزلت هذه الآية قبل الهجرة وهذه
بعده وغير ذلك مما نذكره في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي هذا الخبر
ومعنى ذلك لعمل مثل قولهم انما الماء من الماء مقدم على قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل
اذ ليس ذلك مستنداً الى اجتهاد ويجب قبوله ويمتنع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او
هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاد ولا يكون صواباً سواء ابهم كما قلناه او عين
الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين
الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهمه وقال
هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في

نفس الامر وليكن هذا آخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه
في الجزء الثاني ان شاء الله
تعالى

٤٤
ع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال قدس الله روحه المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في تحققه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد عليه السلام فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجماع الخلق الكثير على الخطأ اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته واما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف طاب ثراه بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه او بعضهم على الاعتقاد دون البعض والبعض الآخر على القول او الفعل الدال وباهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد خرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلف وتقييدهم بكونهم من امة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم

من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فان الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على امثال ذلك ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وآخرون سلموا امكان وقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا وآلامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانه لا طريق عقلي يعلم به فلا نأتي يكون فلم يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة المجتهد لتحري عنه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الى متعذر ويتعذر حصوله لجواز ان يكتم بعضهم مذهبهم ويبدي خلافه تقية او خوفا من ونا قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يمنع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بما هبهم للاحتمال الذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعلية الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على رأي اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لابد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن

حل

ان يرتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المط وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطأ وفيه نظر لان العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطأ الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطأ لكانوا امرين بالمنكر وناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم الناس عن المنكر امتناعهم منه كيف وقد قال أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة الرسول عليه السلام ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر حينا بعد الرابع قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعات سألت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطأ عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب المعنى على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطأ فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة

ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة بمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من اسناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال اسنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال قدس الله روحه ويشكل الاول باشتراط تبيين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهوم فيما يصار الى مؤمنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال فالتجوز فيه اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الآية تدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على المباح فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ان باطنه يجلي في ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الآية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل انما تدل بشرط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه فلا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد فلا يفيد العموم فيجب تقييده وهو يستلزم سقوط الاستدلال على المدعى لان معنى الآية ح ان كل من اتبع كلما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على المنع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق العقاب والثاني مسلم لكن لا نقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض

ماغاير سبيل المؤمنين او بعض ماغاير كل سبيل المؤمنين اوكل ماغاير بعض سبيل المؤمنين
وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالمعتقد اوهو ولى ويتعين حمل الآية
على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا يتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع
من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شئ حتى في الاكل والشرب وغير ذلك
مما لا مدخل له في الصلاح ولان الآية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان المرجح منها المنع
من الكفر سلمنا ذلك لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور وحركة
وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره
الآية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط
التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهو اشتراكهما
في كون كل منهما مفضيا الى المط فيكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم
المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الآية تدل على نقيض المدعى وهو كون
الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فاتبع
سبيلهم يكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك
فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة بحيث اقتضائها
وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شئ والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب
اتباعهم فيه ناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال
السيد المرتضى قدس الله روحه هذه الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني
الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم
المايز فلا يجدي المقطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق قال قدس الله روحه
الثاني انه وصف الامة بالعدالة ليكونوا شهودا لا يوثر فيها الصغائر وكان شهادتهم في

بستلزم وصف كل واحد منها
وهو باطل اجماعا ولان العدالة

الآخرة فالعدالة يتحقق هناك والثالث انه الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم ولان
المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الآحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر
اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة
على الباقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة
وهو معلوم البطلان وح اما ان يكون المراد بالوسط غير العدل فسقط الاستدلال المدعى
او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة وايضا
حمل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر
ح يجوز وقوع الصغائر منهم وهي خطأ فتحقق جواز اجماعهم على الخطأ وكان شهادتهم
التي هي الغاية في العدالة انما يكون في الآخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير
معتبرة في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم في الدنيا كذلك
واما على الوجه الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد
من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض
وهو المعصوم سلمنا لكن لا نم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر
لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه
من باب الآحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية
عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين و
الواسطة واشتمالها لكل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على الاجماع
حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز
كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلافا فظاهره والخامس ضعيف جدا
للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطأ كيف وحصول الملل
اجماع مر

من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطأ
وهم اضعاف المسلمين واعلم ان المصطاب تراه جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث
الا عن ماهيته وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله فيشكل الاول اي ويشكل الثاني
وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه قال قدس الله
روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث المعلم بان احد القولين الاولين
حق اذ المقدر ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين
فيكون الثالث باطل وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه
كحرمان الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمته الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع
ومنعه آخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الآخر واذا حكم على الامة
بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم
فيهما او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والآخر بالتحريم فيهما ولا ينقل الينا
منهم حكم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة
والخالة المندرجين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع
ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع
كلي فالحكم فيها اما الايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي
فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلف الامة على قولين فيهما بان قال بعضهم
بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام الكلي او قال بعضهم بالسلب الكلي
والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز
ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون
قائلا باحد ذينك القولين اذ المقدر ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل
بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الآخر باطلا وكذا الثالث

اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الآخر باطلا والثالث
اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطأ وهو يقتضي بطلان الثالث واما الجمهور
فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون
ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض
الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال آخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص
الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه فهو ان لا يحرم الجد قطعا من الميراث ومثال الثاني ميراث
الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب
الباقي وقال آخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها
ثلث الاصل مع الزوج جعله لها ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها
ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان
جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين فاوجب كل من الفريقين الاخذ
بقوله او بقول الآخر وذلك اجماع منهما على التخيير وبطلان القول الثالث فيكون
باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط
باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد آخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع
ذلك الاجماع لانتفاء شرطه واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل
بينهما فيه والحق انه ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين
المسئلتين في الحكم الفلاني او في شئ من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شئ
من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل
او التحريم والثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الآخر بالتحريم فيهما والثالث
ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى
ولا يلزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما

فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان
الامة لم يفصلوا بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة
وهي كونهما من ذوي الارحام المندرجين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما منع الشافعي من نجاسة المني وبيع الغائب واباحهما
عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بنجاسة المني وجواز بيع الغائب
عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي
في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان وافقنا لدليل عليه والتالي باطل وفاقا
المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني
ولكن لك والا لزم الفصل فهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم
ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكورة اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء
نصوا على عدم الفصل ولم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بعدم الفصل والقسم الثاني فيه الفرق
بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد الجمعين فالفرق رافع له فيكون
باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما
او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون اخرى منه وقول المصنف طاب ثراه لحرمان الحق منا لك
لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه اما الثاني فلم يشتمل على ذلك قال قدس الله روحه البحث الثالث
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كالاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط
بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول
كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله وبتدافع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه ان كان لدليل لم يخف عن
الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول بجهالة باطل لعدم التنازع ولان العمل
بالاجماع يستلزم ~~القطع وهو قول~~ رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم

كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه صح

الاتفاق

الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طائفة
يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم
كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطأ حقا لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير للحق لهم من الاحياء
ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه
مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل
يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع
ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قائل
باحد ذينك القولين فمصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد
احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول
صلى الله عليه وآله في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضته صلوات الله عليه وآله
واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد
ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظاهر لانه
سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ
المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون
الاجماعان حقين فيكون الثاني مناقضا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطأ
وانه محال والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على
احدهما وعلى غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فزال هو لزوال الشرط
على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم
ان الاخرى على الخطأ الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم
على احد ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري و
الجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل

العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير جميع المجتهدين الى ما صار اليه الآخر لظهور دليله واذا
جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري وح يكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى
كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم
الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء
فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لتدافع الاجماعان وانه محال الثالث لو كان قول اهل
العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة بعد موت الاخرى والتالي باطل لان
الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع العصر الثاني حجة هو
كونهم كل المؤمنين ح وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع العصر الثاني لكان اما لدليل فيكون
حقا ولدليل وهو مح ولكان يخفى عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا
على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض ووقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به
قولا ثالثا فيه تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين
به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عم التنازع والتقدير ارتفاعه
وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول
لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير
مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب
وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط
بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لشرطه
فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط
الاجماع الوحداني به قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول
ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه

يتعين

يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع انا بموت احدى
الطائفتين وبقاء الاخرى حجية قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت اذا كان كاشفا عن
حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين
صوابا قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم حتى يصير بعض المخطئين لا قولهم وعن الرابع ان اجماعهم
لدليل يجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول
ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين
لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال قدس الله روحه
البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما
الى قول الآخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض
العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط والبحث والتامل انما يصح مع الخلاف
لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز لا العمل لحصول الظن معه اقول قد اشتمل هذا
البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف الآخر
ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الآخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظاهر
لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين حينئذ
فيجب عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة
الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الآخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين
فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الآخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز
تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان يقول
الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظاهر لان المعصوم في احدهما
فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه اكثرهم لان كلا منهما انما
خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة

توضيح

في المسئلة الواحدة على التبادل فمن اجازه جوز الكلّ في المقول ومن منعه منع منه الثالثة
انقراض اهل العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين
اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا ام لم ينقرضوا
و اما على قول الجمهور فلان الموجودين فهم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعاً واجب الاتباع
لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم
يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جملة مجتهدون وح يجوز لهم مخالفة
الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في
الصحابة فان لم ينقرض التابعون حتى يحدث من تابعي التابعين مجتهدون ولا يتحقق اجماع
التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد مادام حياً يكون مجتهداً
مستقلاً بالبحث والنظر والتأمل والتفحص عن مآخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله
لا عن عجزه فلا يستقر لقوله الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل في المسئلة انما يكون مع بقاء
الخلاف اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع
المنقول بخبر الواحد حجة وهو مختار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جملة من الخصم
والمعتزلة لنا انه ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجباً دفعاً للضرر المظنون ولان الاجماع
نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياساً على السنة والجامع تحصيل دفع الضرر
المظنون قال قدس الله روحه البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين ليس باجماع
لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او شبهة لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار
معتقده او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار
او اعتقاده صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان
العادة بالانكار او اظهار ما يعتقد فيه من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهر
والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل

العصر بدليل او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تأويل لا يبطل به
التأويل الاول فلو تأول الاولون المشترك بأحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تأويله بالمعنى
الآخر اقول هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت في كلام البحث
السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع واحتج عنه وهي الاولى اذا قال بعض اهل
العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعاً او حجة
قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس
اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة
والا كان اجماعا وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق
العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده
في المسئلة او لانه اجتهد ولم اداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او لانه حصل مانع منه ومن الاظهار
منعه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه
مصلحة او اعتقد عدم تأثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط
عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطأ لكنه من الصغائر وهي
تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار لا يعم من
الموافقة في الحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص
ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين
اذا تفكروا في المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا اختلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن
هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر وحيث لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر
الخوف والتقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم

من حجيته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم
اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول
المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانه يحضر
مجالس الحكام فيحكمون بما يخالف مذهبا ولا ينكر عليهم واما اذا لم يكن فيه احكاما فلا بد
وان ينكر ذلك فلما سكت الا للرضا فيكون ح اجماع ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق
ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن
القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول بوافقه فلا يكون اجماعا ولا
حجة عملا بالاصل السالم من معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل
او ذكروا تأويلا له او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكرنا تأويلا آخر والحق
نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج
على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التأويل فاذا لم يلزم من التأويل
الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء
في كل وقت يستخرجون وجوها من التأويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان
التأويل الثاني منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم السابق
فلو تأول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر لان المعنيين
ان تنافيا لزم تخطئة التأويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك
لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يبعد انه يجوزون ان يكون ان
تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الآخر لان الاجماع
منعقد على خلافه قال قدس الله روحه البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله
كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال عليه السلام اللهم هؤلاء اهل

بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطأ رجس فيكون منفيا
ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف
بالاحكام لاستفادتهم من مهبط الوحي وهم عليهم السلام مهبط النبي عليه السلام منهم وفيهم ملازم لهم
في اقواله وافعاله غير محجوب عنهم وافعالهم كذلك ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام
وهم من الخطأ ابعد وحمل الآية على الزوجات باطل لمخالفة الخبر المتواتر من لف الكساء
ولانه لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئياته اجمع خصوصا
مع تأكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محل سوى
المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يستدعي نفيه
عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات اقول اجماع العترة
اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول
قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس
فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظة انما الموضوعة للحصر والتأكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب والاتيان بلفظة الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ
الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظة عنكم على الرجس
الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الدال لهم تعظيما لشأنهم
والمناداة على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه
عن كل دنس وتأكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن
والحسين صلوات الله عليهم لان النبي ص لما نزلت هذه الآية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك
على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم وظاهر الآية يدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن
احد الا عن اهل البيت وليس مراده الا انه لم يرد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة

على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن
وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من
قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فتحمل الآية على عزهم حرف الاجماع
والخطاء في الحكم رجس فيكون منتفيا عنهم عليهم السلام **الثاني** النقل المتواتر من قوله ع اني تارك
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما فليست حجة قولهم
موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من علم هم
بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المط **الثالث** اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم
بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي ع منهم وهم لا يفارقونه ويشاهدون احواله
ما لم يقف احد لانهم معاشروه ومجاوروه وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهدون احواله واحوالهم
ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حاله فهو
اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه
عليه السلام لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي
كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد وللامامية [illegible] وعلى الثالث
انه منقوض بالزوجات فلهن مخالطته في معظم اوقاته **والجواب** عن الاول ان حمله على الزوجات
باطل من وجوه **احدها** انه كان يجب ان يقول ليذهب عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن و**ثانيها** بيانه عليه السلام للعبا الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم
اجابة لام سلمة عند قولها الست من اهل البيت فقال انك على خير ومنعها عن ذلك وقال لها انك على
خير و**ثالثها** ان المراد بالآية تحقيق كونه معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات اتفاقا وقد
وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عن ذكرها ثابت اتفاقا لانهم اما كل
من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات والله

على الرجس

على الرجس اما للاستغراق فثبت المط او للعهد فلم يسبق ذكر الرجس فتعين لتعريف الماهية
والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود
الكل بدون جزئه وانه مح وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر قد اتفقت الامة على صحته اما الا
به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين
الزوجات ظاهر فان حرص الرسول ع على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعلم من حرصه على تكميل زوجاته
ومن المعلوم ان كل عاقل حريص على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص
الزوجات على ملازمته وملازمته ع لهن انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس
بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلام انما هي للتعلم والاستكمال
وتحصيل المعارف واقسام الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع علمني رسول الله
صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب **قال** البحث السابع
اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم
والا فالحجة في قوله ع واحتجاج مالك بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد لا يدل على المطلوب لمنعه اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه ثالثا و
اجماع المشايخ الثلثة والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة
التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت خطأ لما رجعوا
اليها ولا يتأتى هذا عندنا لدخول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة
لمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم
ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق ذلك عليهم
فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين
كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة
وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون

منفيا

منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها سلمنا لكنه
خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه او
يكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطأ خبثا خصوصا
على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث
سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم ان ساكنيها جماعة من المنافقين والعصاة
واهل الشر بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة
والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه ع او استيطانها لما فيها من البركة والشرف واما اجماع
الخلفاء الاربع فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين ع فيهم وهو معصوم لا يتطرق الخطاء اليه
واما الجمهور فقال بعضهم حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا
لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال
عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وهو منقول عن احمد بن
حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع
الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة [illegible] لان الاجماع
انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا
يكون قولهم حجة اما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا
يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم لقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه
الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبمعارضته
بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من
التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله
ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اذا
كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبرين انما يدلان على علو

مرتبتهم

مرتبتهم وشرفهم بمصاحبته ع لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة بالخطاب قوما
من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من ساووا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر
على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الآخرون
بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان
عمر بن [illegible] سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء
فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن مسئلة فقال
لمسروق ثم اتاه السائل يخبره فتابعه عليه وغير ذلك و**اما** الثاني فظاهر وفيه نظر فان منع
حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة
اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا
في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورين بعض
الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة لا من
التابعين ولا يتأتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة
والقول المخالف لقولهم باطلا **قال** قدس الله روحه البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا
لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها
حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل
القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه
باجماعنا دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم
قول العصاة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المؤمنين
احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين
كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم

اقول

في هذا البحث مسئلتان **الاولى** في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل
الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم عم داخل في المخطئين ولما كان
معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ الحجة عندنا انما هي قول المعصوم فكل
جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل
الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة باطلا
واما الجمهور فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفة موجبة لكفره ويخرجه عن الايمان اولا فان كان
الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن
لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة دليلا يتوقف على انحصار المؤمنين
فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني
لم ينعقد الاجماع من دونهم لانّ من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان
فيتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان سنتنا من خطا كل واحد من شطري الامة في
مسئلة لم يتمسك بهم وكان الاجماع من عداهم حجة والا فلا **الثانية** هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد
والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون
احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على
الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولو اعتبر مخالفة الواحد او الاثنين لتعذر علينا العلم
بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين و
الجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة واللفظ موضوع
للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي
مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين
بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنين الا فلانا كما يقال هذا
الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين

ح وانحصارهم وضبطهم **قال** قدس الله روحه البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن
دليل او امارة والا لكان خطأ والقائلون منع المخالفة وترك البحث عن الدليل ومع المراضاة
واجرة الحمام ان سلم الاجماع فللدليل المنقول وعدم النقل لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون
ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يجب موافقة الاجماع لخبر صدوره عنه خلافا لابي عبد الله **اقول**
اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن
التبخيت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطأ لقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح
في حجية الاجماع واعترض المص طاب ثراه في النهاية بان المراد من الخطأ ان كان مخالفة
ما نصبوا عليه الحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه تعالى وان كان عبارة
عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطأ المعنى الثاني
وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه
ام لا واحتج الآخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل وامارة لكان ذلك الدليل
والامارة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون
جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة
واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم
بوجود الدليل على ذلك في الجملة ويحرم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفيته دلالته
وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدة انتفاؤه لانه قد
يقع اتفاقا وان كان عن دليل او لا يجب في الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام انما
لكن لا نم انه لا دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا
دليل ولا امارة عليها لكن ذلك لا يوجب نفيها فان عدم نقلها الينا لا يدل على عدمها لجواز
تحققها والاستغناء عن نقلها بالاجماع عليها او نقلها الى غيركم وعدم علمكم بذلك

بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في
جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير الطبري
وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا يعتبر من قول المعصوم وهو لا يقول
الا عن دليل قطعي واما داود ومن تبعه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف
دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعها في الوقت الواحد على
تناول نوع واحد من المطعوم والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز
ان يكون ظاهرة فيجمع الاستدلال مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على حكم
الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع
اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان
صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ
والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك **قال** قدس الله روحه البحث العاشر
لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عم الى يوم القيامة ولا الانقراض فاته
ولا قول الكفار لان آية المشاقة تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظ الامة منصرف
الى وللاقول العوام لان قولهم لا الدليل غير يكون خطأ فلو كان قول العلماء خطأ لزم الاجماع
على الخطأ والاصولي المجتهد عن غيره فيما اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا غيره بقول المتكلم
في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لاداء على
ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطأ والصواب
اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيامة لان الادلة
الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيامة
لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين ح بعض الامة لجواز تجدد آخرين بعد المجمعين
وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المستلزم للاستغناء عن الاستدلال وكذا غير في

في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على
موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا **واما** الجمهور فلان ادلة المشاقة دلت على وجوب
اتباع المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف الشرع
الذين قبلوا دين النبي ع فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين
والامة اما العوام من المؤمنين وسائر الامة اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل
يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع
كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين
بغير دليل ولا امارة فيكون خطأ فلو جاز المجتهدين المخالف له خطأ لزم تخطئة كل الامة
في مسئلة واحدة وان كان الخطأ من وجهين فان خطأ العوام انما هو في اقدامهم على القول
بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطأ المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم
فيها بخلافه وانه مح واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث ويزعم ان المصيب من
المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزم تخطئة كل الامة في مسئلة
واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك
الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل
الكلامية ولا غيره باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل
واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول
العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد
فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان عاجزا عن استنباط الاحكام من ماخذها وتمييز
دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه الماهر
في الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا
لقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطأ

من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين **قال** قدس الله روحه البحث الحادي عشر
لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين
سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل
العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطأ والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز
الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم
الضبط يلزم الفرض لان فرضنا الاجماع وظهور التابعين بالدليل لوقوع الواقعة فيهم فبحثوا
ولم يقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق **اقول** لا يشترط
في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول
غيره سواء قل او كثر واما لا يشترط الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المؤمنين والامة وان لم
يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله تعالى الى الثلاثة او الاثنين
يصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصروا في واحد
هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة وقال آخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا
صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري وشيعته نعم وانكره الباقون
وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف
واما الجمهور فاحتجوا على ان اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى الآية
واحتج المخالف لوجوه **الاول** ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع
غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناوله الآية الا من كان في
حال نزولها وكذا قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماعهم السالم

عن

عن معارضة الادلة **الثاني** الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك لا يتوقف
على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها **الثالث** اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما
ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا الى اجماع الكل
والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي على الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولما
لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه **الرابع** الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لم يجمعوا على حكمها فهي
محل للاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد
فيتناقض الاجماعان وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك
الحاضرين وقت نزول الآيات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقون على
بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة ما كانوا متشافهين بالخطابات قبل وفاة الرسول
عم ولا اجماع لا بعد الا بعدها على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه ينافي ما
فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع
من الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين
لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض
آخر من الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق وقد زال
بزوال الشرط **قال** قدس الله روحه البحث الثاني عشر كل ما يتوقف حجية الاجماع عليه لا يجوز
التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جائز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر العالم به وهل هو حجة في الآراء و
الحروب الاقرب انه حجة لانه غير سبيل المؤمنين وهل يجوز خطأ بعض الامة في مسألة والآخر
في اخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع لقول بعضهم القاتل لا يرث
والعبد يرث وقول آخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة ببعضهم وجوزه آخرون لان المخطئ في كل

الامة

المخطئ هنا في كل مسألة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل
يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن
الامة وعن المؤمنين ح ومنع آخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز
اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور حينئذ اذا لم يكن عدم العلم خطأ **اقول** هذا
ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح
اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل وصدق الرسول لان
كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول عم اما حكاية بكلام منه تعالى او اخباره بكونه
كلامه تعالى كالآيات المتقدم ذكرها او لا مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ وكون ذلك القول
مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه او شيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة
فلو استفيد العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته
وعلمه وارادته وحكمته من الاجماع لزم الدور اما ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه ولم يكن النظرة
قاضية بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بوجود الصانع تعالى
وصفاته وارساله الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك
بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة فيستدل ح به على حدوث الاجسام
وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت
مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولانه غير
سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه لامره وقال آخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول
عم مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقيق امره وتأكيد طاعة لا للحاجة
وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسألة والشطر الآخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان
القاتل لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان
اما عندنا فلان المعصوم في احد الطرفين فلا يتطرق اليه خطأ اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على

منعه

منعه لان خطأهم وان كان في مسألتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ وهو قولهم بنقيض
الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطأ ممتنع على كل الامة بموجب الادلة
المذكورة لا على بعضها والمخطئ في كل واحدة من المسألتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد
في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر بالعكس
وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ لزم
اجماع الامة على الخطأ في مسألة واحدة وانه محال واما اتفاق الامة على الكفر فمحال عندنا لامتناعه
على المعصوم وهو موجود في كل عصر واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين او كونهم
من امة محمد صلى الله عليه وآله والعصمة انما ثبتت للامة وللمؤمنين ومنعه الآخرون لان الله تعالى اوجب
علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده
سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا لمن امر
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا
عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال
والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع والتكليف به تكليف
بالممتنع وهو محال واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بنفسه او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا
او تخييليا فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان
خطأ كانوا مكلفين باصابته والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك
العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم
وعدم العلم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما
لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على الخطأ وهو الجهل المركب **قال** قدس الله

روحه البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا
ولا اجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الجمهور وهذا لا يتأتى على قول من قال ان قول المعصوم شرط
في الاجماع ولا يكون عن الاجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه
لجواز ان يقع شرط الامامة لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ولزم
تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين اقول اختلفوا في
جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة
للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وان كان الحكم المظنون لا يكون
كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي يتحقق بها لانه
لو كان يجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة وتعرف هو به
ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام
كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة
والرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من مفاهيم الاسلام لا من اركانه واعتقاد
الرسالة ليس طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا لعينه لا لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر
عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا
على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للآية وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف
ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما
اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال الشرط
وهذا النوع ساقط عندنا لما عرفت من انه لا يتحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر
فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع آخر يخالفه قال ابو عبد الله البصري
لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع
لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز

ومنعه

ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطأ عليه ممتنع واما
الجمهور فلانه مستلزم خطأ احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله
البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا
بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال قدس الله روحه المقصد التاسع في الاخبار وفيه
فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على آخر ايجابا او سلبا سمي
ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية تعرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق
او الكذب او التصديق او التكذيب فيذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره
من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميز عن غيره
ولو جعلت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول
المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله تخبرني العينان اقول الكلام في الخبر تارة في
لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر ايجابا
مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل
والاحوال اذا كانت بحيث يفهم معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول الآخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء من
العرب ليس على شرع تخبرنا ان الصعوب بلا صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن
عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند
الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرني زيد الملك
مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذا اختيار المحققين وقيل هو مشترك بينهما وهو باطل لما
ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته
او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة
عن حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة لا يختلف

باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويعرف بينه وبين غيره
من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري
لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف طاب ثراه وان
كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا المقيد بالقيود
المذكورات فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر تعرض لها اعراض ذاتية كالصدق
وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق و
التكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فتذكر تعريف التركيب الخبري
عند اشتباهه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل
زيد عندك ويقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك
على التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميز عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق
والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما
بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ
الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق
الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة
مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقف معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر
فان للمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضيان ذاتيان كما تقدم
ورسم الشيء بعرضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة مطلق
الخبر وان كان جزءا منهما لامكان معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من
الرسم المؤلف منها الى معرفته ويحمل المعرف بالصدق والكذب على لفظ الخبر والمعرف بمعناه فلا
دور قوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفس والامر والسلب والايجاب
قال قدس الله روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد

المخبر

المخبر لوجودها من الساهي والحاكي والنائم والمجوز في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص و
الاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ
وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة
بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد
المرتضى رحمة الله عليه الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ
كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة قد
توجد ولا يكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها الى شيء اصلا كالصادر من
الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل
قوله تعالى والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان آمنا والنهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج واذا كانت تارة يكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية متوقفة على
مفتقرة الى مرجح والارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف
دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص
الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان
للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة هي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان
قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون
ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر ويتقدم القول في ذلك في مباحث
الامر قال قدس الله روحه البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت
القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم هذا الحكم ان
طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة فان المخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة
في الآية ثابتة لان افتراء الكذب غيره ويمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه

مثل ان المعارف ضرورية وان غيرها لعارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم
ومن قال محمد صلى الله عليه وسلم صادق او كاذب بان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في احد
الخبرين دون الآخر اقول اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام
لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو
كان دالا على ثبوت القيام في نفس الامر لكان وجب هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع
دخول الكذب في مسمى الخبر وانه باطل بالضرورة وكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ
الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف
المدلول بها عن مدلولها كما لو وصلت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم برح
لا يتحقق نعم يتحقق فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس
الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب
قسمة حاصرة ويمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان
الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى
حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته نفسه اما كذبا
واما جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك مقتضي لكون اخباره حال الجنون
ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم
عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على ظنه لامارة حصلت عنده
ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق
وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه
مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الآية وهو اخباره حال الجنون انما
هي واسطة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء
الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومن جاحد ان

الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان
من غيره واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم
اذا صدرت عنهما صورة الخبر لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه عم احضرت
صفة الخبر الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عنه حال الجنون
وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا او
عدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة
خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق
ويظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية بفعلها الله تعالى بالمكلفين
ليست مقدورة لهم فمن عدم المعارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف
الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الناس بخبر غير مطابق
وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما
والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا
في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان محمد عم
رسول الله صادق او كاذب فربما لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب
بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد
عم وبعيد لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب
لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صلى الله عليه وآله صادق دائما وليس بكاذب وان
كانا خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد عم صادق ومسيلمة صادق كان الاول صادقا
والثاني كاذبا وبالعكس في الثاني قال قدس الله روحه البحث الرابع الخبر اما ان يعلم
صدقه او كذبه او يحتمل الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما

كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله وخبر رسوله وخبر الائمة وخبر المتواتر
معنى والمحفوف بالقرائن والثاني ما علم منافاته الضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب
انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل
قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم
الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى
باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق
ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا ولما
كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون
العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون
كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالعلم بالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند
والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما من بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من
الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما
والعلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا
وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري
الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما بينا من افادته العلم
الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي
فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب العلم مثل قولنا
العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو خبر الله تعالى عما لا يعلم الا من جهته
كالخبر عن امره الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام وكذلك خبر رسوله عليه السلام وخبر الائمة المعصومين
سلام الله عليهم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع مع ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل
الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر معنى والمحفوف

بالقرائن مكتسب منها كما قدمناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند
العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قدمناه في العلم بصدقه
ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والاول كلما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر
معلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل مساو للجزء او اقل منه او النار ليست حارة او باردة
والثاني كلما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او
علم بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او بالاكتساب فالاول مثل ليس كل ما ليس
بحار فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة
لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه ينافي عكس نقيضه اللازم له ومنافاة
اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كل ما ليس بحادث فليس بجسم ومن هذا
القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر
عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا
واما نفس قوله انا كاذب وهو مح لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر
من المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وانه مح وفيه نظر لعدم الحصر لجواز
كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو مثل
بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع مع انه لا
يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمل امكن صدقه لجواز ان يريد الشارع
ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد فالقوم يحكم بكذبه
او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من كون التاويل البعيد والحق الحق
هنا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذا التقدير قبوله التاويل
وان كان بعيدا عارفا في الكتاب ان هنا كظن غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند
الا الظن الغالب قطعيا قال قدس الله روحه البحث الخامس انكار السمنية افادة التواتر العلم

الضروري البطلان وبتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري
والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه
على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا
لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي
لحصول هذا العلم والسيد المرتضى توقف في المقامين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما
في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد
بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما
واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
فقولنا خبر جنس للمتواتر وللآحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر
بان افادة العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا
وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة
بحصل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول
العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمنها الاول في افادة العلم بخبره و
ذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني اليه وانما يحصل
به ظن غالب ومنهم من وافق على افادة العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا
دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل
عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين وبالانبياء عليهم السلام
مثل موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليه وعليهما وبالملوك الماضية مثل كسرى وقيصر و
الفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطاطاليس ولا يكاد العلم بذلك يقصر عن العلم بالمحسوسات
ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما

تمسك

تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده
فعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال وح يجوز الكذب على الجميع فلا يكون
قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مسموعا سلمنا
لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده
ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه خبر
المجموع واحدهما غير الآخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون
متواترا الثاني الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال
ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني و[illegible] وتوقف السيد المرتضى رحمه الله
في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي
باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم يتوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على
الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا
عند تحقق هذه المقدمات فيتعين كونه صدقا ولما ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه
المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مرتبة فهو نظري
وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه
المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء
من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا
بالمخبر عنه بسبب الاخبار عنه موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن بها وقوله
طاب ثراه لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما يريد حصولها
في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الاستدلال من المعلول الى العلة قال قدس الله روحه البحث
الثالث يشترط في العلم استفادته اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وتقوية الضروري

وان لا يسبق شبهه الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى
وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط
العدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد النقباء
ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون ولآخرين اربعين
بقوله ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله واختار موسى ولآخرين
حيث اعتبروا ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر والحكم الضابط في ذلك كله ولا يشترط
ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا
وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الاخبار
المنقولة آحادا بالتضمن اقول من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم
ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول
فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن خبر عما شاهده لانه لو لا افاده ذلك
الحس لكان اما عين للعلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل
اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وعند نظر المتقدمين لزوم اجتماع
مثلين على تقدير ان يحصل بالخبر مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق
بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهه
او تقليد للسامع يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره
السيد المرتضى رحمة الله عليه وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما
يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلعم كانشقاق
القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة
وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود

حيث اعتبر واحد

البلدان

البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب
ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم افادة السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل
في الاخبار من البلاد النائية والقرون الماضية للكل وكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول صلعم والنص على امير المؤمنين عم فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية
مفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبها توارثت في اذهانهم تقتضي اعتقاد
منافي الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الآخرين
اما الثاني فامور الاول ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني
ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس
فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم وحدوث الصانع لم يفد العلم الرابع استواء
الطرفين والواسطة في ذلك واعني به ان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن
الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة
الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر آخرا
والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها
ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما
اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقات اخر وح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر
ولا في مطلق خبر المتواتر فانما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس
طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من العدد
قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى وقال السابقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط
ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة الصادقين العلم ولو افاد
خبر كل اربعة صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم
في بعض الصور دون غيرها لكان اما المرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لامر من

بان يكون كل م

اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان
التالي فلاستلزامه استغناء العاقل عن طلب تزكية الشهود الرابع اذا حصل العلم بالخبر
حكم به وان لم نعلم عدالة المخبرين وهو باطل اتفاقا ويتوقف في الحجة لعدم الدليل الدال
المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادة العلم ولا على عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون
اثنى عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون
اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت وهم اربعين
وقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل
اليقين باخبارهم لاصحابهم بما شاهدوه من المعجزات وقال اخرون ثلثماية وثلثة عشر عدد
اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم به من المعجزات الرسول
عليه السلام وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه
وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم العدد
وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما يجري مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا
المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول عم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد
بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار
اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار
المتفقين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا
لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة من اخبار
جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة من امور متعددة مشتركة في معنى
كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا

بان

لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روي واحد ان حاتما اعطى
واحد الفا من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الجمل الجليل واخر انه وهب احدا مائة من
العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاوته متواترا
قال قدس الله روحه الفصل الثالث في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول
خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر
عنه واستدلال الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف
لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب خبر
الرسول عم صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق
بين النبي والمتنبي ولا يتأتى شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة واعتماد على من ذهب الى انكار
جماعة افادة الخبر المحتف بالقرائن العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطاء لجواز عدم الشرط
خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر
شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك
فصل الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا
واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا
فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه
في علم الكلام والى هذا اشاره فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف طاب ثراه هنا وهو
ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس التي يدل عليه
العبارات فيستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس
على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب
من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام
النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفساني يستحيل الكذب

فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة مع ان الدليل عليها وقال غيره ان
الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول عم صدق لان المعجز الذي ظهر
على يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق
وانما قلنا ان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه لانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء
بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت
في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لانتفى الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ لا حجاج على انه
لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق
المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتأتى شيء
من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون
عليه فعل القبيح مجازا الكذب في خبره وتصديقه الكاذب واغراءه بالجهل واعتماد ذلك على اهل
الامامية وموافقيهم في مسائل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه المجرد قد تحف به قراين
بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا
نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت
انسان واقترن صياح اهله وشقهم ثيابهم وخروجهم عليه واجماع ورثته وقسمة تركته وهدم
ابنيته وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم
لم ينفك عن الباطل والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن
الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكرة او الجوك ان ما ظهر
فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن تبيان فيه انه لم يحصل شروط افادته العلم من كثرة القرائن
واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها
غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في المتواتر
قال قدس الله روحه البحث الثاني الخبر اذا نافى مجزوم وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا

او بكذا

او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب ابدا كاذب لانه اخبار عن صفة
ما تقدم من اخباره الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه
الاخبارات يستحيل ورودها عن النبي عم الا ان تحمل تاويلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي
يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار
المروية عن الرسول عم لقوله عم ستكذب علي الا ان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت المطلوب
والا فهو فقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عليه ولا يقع من السلف تعمد بل ربما
نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما يتوهم مطابقا او نسي البعض او المسند اليه فتوهم انه عم او اهمل السبب
كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس اقول لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في
ذكر الاخبار المعلومة الكذب وذلها المرواحد وهو ما نافى مجزوم اي من قوله وجود ما علم وجوده
اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والغار ابيض والعاج
اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال لجائع انت شبعان او لست بجائع او لمن علم شيئا انت
جاهل به او بديهية مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب
قط انا كاذب فانه لما كان صدقه الا خبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة
على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية
عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو ممتنع لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي
وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف طاب ثراه بالوجود في قوله نافى مجزوم وجود ما علم بالضرورة
الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن
النبي عم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها
الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد فيها خلاف ظاهرها
ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق القول فيه والحق انه
لا يقتضي مكذبيته لثبوت الاحتمال لصدقه وان نقل اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله

متواترا او لم يكن فقد وجد ما يقتضي اخفاؤه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول
من قال ان بين بغداد والبصرة ميلا اكبر منهما وان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد
من خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو افترق بين ذلك ما يوجب
اخفاؤه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم الخبر عنه
لوجود الصارف للاخبار به كما يقول اصحابنا في النص على امير المؤمنين عم بالامامة مع تواتره
عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي صلعم ما هو كذب
قال الاكثرون نعم لما روي عنه ع من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا
فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وان كان كاذبا
مع انه منسوب اليه ع تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه
ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه
لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول صلعم ما يستحيل صدوره منه
واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد
وقع الكذب بالفعل ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه ع لاحتمال كون الكذب
في نسبة الخبر الى الرسول صلعم مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما روي عنه ع مما

يدل

على كونه معلوما بطلانه اما عقلا او حسا والداعي الى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمد ...
الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر الاول وذكر
الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول
ع بلفظ آخر توهما انه بمنزلته وليس كذلك او انه من الخبر لفظه نحو الخبر عند تحققها
بعدها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي ع ونسي ذلك فاسنده اليه ع توهما انه سمعه منه
لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول وهو يروي من الخبر ولم ينكر اسناده الى غيره فيظن ان
الخبر من جهته ع ولهذا كان البخاري ينقب الحديث اذا وصل اليه يختص لكل ما [illegible] و

يوكد

يؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشوم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما
قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فينسى مع ذكر
سببه ومع اهماله توهم الخطأ كما روي انه ع قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في
تاجر دلس واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها
الى الرسول صلعم ليستنفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب
المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة
في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في امثال
دعاة بني عباس اخبارا في النص عليه بالامامة قال قدس الله روحه الفصل الثالث
في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى
منه وابن قبة وابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد لقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى بقول الطائفة
التي لا يفيد قولها العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها للتفقه وانما
يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بمنع الوقوع
وهو ... على وجوب القبول من المفتي وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ اوجب

فتبينوا

التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء القائلين بالفصل ولولاه
اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبرا واحدا اولى من تعليقه على العرضي فمع الاستقصاء
ان وجب الرد كان العدل اسوأ حالا من الفاسق هذا خلف فتعين العمل به ولانه
ع كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام ويرد الاشكال الصعب فانه حاجة القبائل بل
الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي وللاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل به
على دفع ضرر مظنون اذا اخبر العدل عن الرسول صلعم بشيء الظن بترك العمل به فيشتمل على
الضرر ظنا احتج المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب

المنع فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام
للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر الاخبار المعلوم
صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح
الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر المكذوب وما تساوي فيه الامران وهو
خبر المجهول والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام هنا اما في ماهيته
او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره
من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر المكذوب وغير المميز وبان
الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون
مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر لان المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن
مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا
انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال
لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه
ما لم يفد الظن منها ولا يرد نقضه بقولنا مع افادته الظن فان زاد رواته على ثلثة
سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد
به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض ورود التعبد به
لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع
من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقول خبر المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب
اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله عليه لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا
في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم
الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله عليه واكثر من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط

والحق

والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل العقلي
غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر باخبار
الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد
اما الحادية فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل
للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان
الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح
عليه او مساو له وطلبه تعالى بوامره للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر
المخوف والخبر المطلق داخل فيه فيثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما
ان الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة
والفرقة صادقة على ثلاثة فان كل ثلاثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد
والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثانية فلان قوما لو اطلعوا على قتل فروى لهم واحد خبرا
يقتضي منه المنع فاما ان يجب عليهم ترك ح اولا فان وجب فهو المط اذ هو المراد من وجوب
العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل
بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من
كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الاية على التخويف الحاصل من
الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج
اليه في الفتوى لا في الرواية فان قيل حمله على الفتوى متعذر لوجهين الاول انه يلزم
اختصاص لفظ العموم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو
غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار العموم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد
خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى

للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا على ان
شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ
الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت
المطلوب من كون المراد من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يكن حقيقة
في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية و
في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم
بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي
الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو ههنا فان غير
المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالتقييد اقل كان اولى وعن الثاني
ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في الصيام بالامر بالايمان بصورة ولحمله
منه فالمعول كون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء
بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر منكرا اسكين الامدار على قوله
وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلان المراد من الطائفة عدد لا يحصل من قولهم العلم لان
لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد مثلا لانه ما نصدق على الثلثة انها
فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل
ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والجواب انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة عكس كلية هو
كل فرقة ثلاثة كما في الجماعة وايضا فقوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا ضمير جمع ولا يجوز عوده
الى كل واحدة من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع
الطوائف مجازا بل وعمم السؤال مرة الجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم
بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظ فوقه حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهد وهو خلاف

الظ قوله حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهد فهو خلاف الظ ايضا قلنا ممنوع فان الخبر
كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم
منه عدم انتفاعه بها من وجوه آخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك
باعثا على الرجوع الى المفتي والبحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظاهر
من اللغة بل هي حقيقة لغة وكل واحد من الاشخاص لانها قطعة من فرق او فرقة كالقطعة من
قطع او قطع وانما خصصناها في الآية بالثلثة ليمكن خروج الطائفة منها والحاد فرقات ان ثبت
لا ينافيه انهم يجب المذهب عن غيرهم فليحمل الحلق عليهم لفظ الفرقة وان كان لا يجب التخصص
التخصص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلاثة نفي
في الباقي قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود
الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة
المجموع بعينه انما المجموع لكل واحد من القوم لقوله تعالى اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى
الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون
رجوعها الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن الضمير في قوله ليتفقهوا
ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المخلفين
من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم
اما بسماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة عند سماعها من الرسول
عم او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الآية دال على هذا وهو قوله وما كان المؤمنون
ان ينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد الرجوع من السفر
كما فهمه الاكثرون وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى لعمومه الثاني
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند
اخبار الفاسق وهكذا جمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه

خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم
القبول وح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب اسناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي
فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل بالثاني لكون اللاحق علة
للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا
من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المط وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت
غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل هو يجامع جواز القبول وجواز
التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء ما ذكر من
الدليل في قبوله الثالث ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام
الشرعية مع ان المرسلين لكل قبيلة ما كان عدد التواتر وما كانوا معصومين فلو لم يكن خبر
الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسول الى القبائل للفتوى
لا للرواية ويؤيد ذلك انا نعلم ان الجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فلا
فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم الدليل
وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها عارفا بالفتوى ومن
المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول
فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال بخبر قضى بخلاف ما قضى به
نقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة
ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة
عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال
عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وان
عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وآله

كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع
بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سنوا بهم سنة
اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد
الخدري لما قالت جئت رسول الله صلى الله عليه وآله استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال
عم امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في
ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باموالها ورجع اكثر
الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار
المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم
في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها
فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد
يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر عن رسول الله صلى الله
عليه وآله امرا يمكن حصول ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الامر ومع ذلك علم
ان مخالفة الرسول عم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن
بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني
فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان
العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا
تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المط اجيب بالنقض بان خبر الواحد لا يجوز العمل
به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل في الفروع قياسا للفروع على الاصول وبان خبر
الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن
الاول بالفرق فان المط في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمط فيها الظن الاول

اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيدا للظن فقطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن
ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واجتناب القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة
معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة
خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب
الظن انه يوجب مما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال قدس الله روحه البحث الثاني
يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه
وعدالته وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان
مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب فلم ينزجر عنه ويقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا
عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من
دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلم المبتدع ان كفرناه
فكذلك وان علم منه تحرزه الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الآية وعدم علمه لا يخرجه
عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ لحكم على المسلم فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل
القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة
وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع من
المعتقدين ومع التسليم فيمتنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته
ايضا لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في
حجيته شروطا منها ما يتعلق بالمخبر وضابطها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند
السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل به
ظن وان كان عرف عدم مواخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه وح

لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي
لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا
حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها فيقبل وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو
كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم
المواخذة على الكذب المستند الى الصبا الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا
سواء كان من غير اهل القبلة كاليهودي والنصراني ومنهم كالمجسمة والخوارج والغلاة
عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان
كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن
ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فمما ضعفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل
مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لانه
مندرج تحت الآية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه
بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى كفره ولان في قبول روايته
تنفيذ حكمه على المسلم في يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من
اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب
الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم
واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المعتقدين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار
المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمنا لكن ان كان المراد مجموع
اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان
كان المراد البعض لم يكن حجة ولما المخالف في العقايد الذي لا يبلغ حد الكفر فلا يقبل

روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة قال قدس الله روحه
البحث الثالث في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عند الفسق
يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها فعل
الكبيرة والاصرار على الصغيرة وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما يحصل
المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتأكدة او التزكية من العدل
والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي المظنون
كذلك على الاقوى وانه علم ردت روايته اجماعا وهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع
لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة
الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط و
لان الصحابة ردوا رواية الاعرابي احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء
ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب
لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء القاصرة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب
الجليلة والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت
اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهو العدالة
والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل
الثقة بقول السامع لصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على
الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة
باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط
في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه معتبر في العدالة
اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذا لم يؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة
باقتراف شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية

والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله تعالى عليه
بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف
المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في بيت الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه واله ورواه ابو هريرة
عن النبي صلى الله عليه واله وزاد عليها اكل الربا وروى عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت
العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي انما يحصل
من الاختبار الحاصل من الممارسة المتأكدة والصحبة المتكررة حلوة وخلوة ومن تزكية
العدل المخبر وقوله طاب ثراه انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو
وهي قبول روايته والثاني سلبي عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر و
يدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى
الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا
سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان
كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق موجب التبين
في جزء الآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر واذا كان اصل الفسق كافيا في وجوب
التبين في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب
الاحكام يؤذن بان فيه اختلافا واختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب
الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة
بالزور لموافقيهم وقال القاضي ابو بكر وقال احمد يقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ اصح
في الدين بان يظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف بحث
العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول
وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول

روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي
العمل بخبر الواحد بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة
الظن في خبره فيبقى في المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت
من وجوب التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما
لان الجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا ع رد خبر
الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان وهو قوله
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له
فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في
تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل
قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم نعلم
فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول
قول المجهول في هذه الامور الناقصة الخسيسة قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
يستلزم منفيا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية لان قول الفاسق مقبول
في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب
التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون
انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا
لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق
المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما يحجزه
عن الفسق غالبا اذا عرفت فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا يغلب ذكره
الاشياء المنقولة له على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين

الالفاظ

الالفاظ ولا يمكن من حفظها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان
والذهول والسهو والغفلة لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بالمطابقة مطلقا فوجب اطراح خبره
قال قدس الله روحه البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في
الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا
باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما منه والا وجب
استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح
ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل والا الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي
هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بالشرائط او الرواية عنه ان عرف انه لا يروي
الا عن عدل والا فلا او العمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم
بالشهادة لاختصاصها بعلل لا تشترك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية
والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها مانعا اقول لما بين
ان العدالة شرط في قبول الرواية وانما يعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول
والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا
الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة
معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما مع ان الاحوط اعتباره في الشهادة
واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط ولان بعضهم
ذهب الى ذلك في شهود الزنا شرط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا
والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لعدم الاتفاق على وجوب العمل مع قيام ما يدل على ان بعض الظن
اثم وكذلك البعض جزم بعدم جواز ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منه واما عدم اعتباره في
الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد
فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط

تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا
فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب
في التعديل والجرح فمذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام
الشرعية فربما يجرح بما ليس جارحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق
الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس
الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام
الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا
الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال ولا الاستفسار معنى وهذا حق ان كان من
موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم
كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي
هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل
بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح
مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يكن كما لو جرح احدهما بامر جزم
الآخر اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح وان كان احدهما اتقى واورع واشد ضبطا او اخص بغير
ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب التوقف الرابعة التزكية
مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لانا كلما نعتبره في قبول الرواية من البلوغ والعقل
والايمان والعدالة والضبط معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية
والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا
بشروط العدالة واسبابها كفى على ما اخترناه الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي
عنه خبرا وقد اختلفوا في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا
عن الثقات اما من عادته او صرح بذلك كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من المحدث

الرواية

الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي يتضمنه روايته اذا علم
انه انما عمل بالحكم المذكور بالرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده
لكان هو فاسقا هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن عدلا
ولو احتمل استناده في العمل بذلك الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسألة الخامسة
ترك الحكم لان الرواية والشهادة تشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل
والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية
والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد
والمرأة والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا
للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي ع اخبارا كثيرة وهم في حجب كالحرم
لتحريم نظرهم اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة طريقا للعلم بعدم قبول الرواية لجواز
استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة
المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا
لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة اما الحرية فعند من يرد شهادة العبد
مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده
شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب
وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة
كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان
وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء
الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له على الاكثر
قال قدس الله روحه البحث الخامس فيما ظن شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد
الراوي فيقبل الواحد وان لم يعضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار ولا ان

كالذى في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنباء عليه ولا
نشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم نشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا نشترط فقه الراوى
وان خالفت روايته القياس خلافا لابى حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول عم ولقوله عم
نضر الله ولا علمه بالعربية ولا بمعنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلام ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا
قبل وان اكثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا نشترط اشتهار
نسب الراوى بل تقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما
لم تقبل لامكان ان يكون هو المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول
رواية الراوى وليست كذلك فمنها العدد قال ابو على الجبائى لا تقبل في الرواية الا عدلان
ولما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او
يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضى عبد الجبار عنه انه لا تقبل في الزنا الا خبر اربعة كما
لشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد من الامور المذكورة كما تقدم و
اجماعهم حجة قاطعة ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل
مطلقا كما سيق تقريره احتج الخصم الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها
اولى لانها تقتضى شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفى العمل بخبر الواحد
لقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن وللاعتبار
الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بخبر
والمذكور وعن هاس الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثانى ان امره تعالى بالتمسك
بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهى عن العمل بالظن
تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم بشرط عدم تكذيبه الفرع وبين الصدق
والتكذيب واسطة وهو السكوت او التشكيك اما الاول فلوجود المقتضى للعمل بالرواية من دينه
وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثانى

ملكون لكن بين الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم
قبولها ان منها فقه الراوى وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابى
حنيفة في الثانى لعموم الدليل الدال على عموم قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس
ومخالفته ولان الحجة انما هى في قول الرسول عم وح لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عم
نضر الله امرا سمع مقالتى فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه وليس بفقيه احتج المخالف بان
الدليل ينفى العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوى فقيها لان الاعتماد على روايته
اوثق على روايته او ثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوى بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هى
في قول الرسول عم لا في قول الراوى والاعجمى وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول كما
يمكنهما من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا
واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطته
اهله فان كان بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته
والا توجه الطعن على كل رواية ومنها كون الراوى معروف النسب وهو غير شرط فتقبل
روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل
معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر لم تقبل روايته لاحتمال
كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الآخر وهو معدل بالاشهر
قبلت روايته لحصول الظن بعدالته وهذا انما يتأتى اذا كان مشاركا في احد الاسمين ولو كان
مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم و
لو كان له مشارك في الاسم الذى عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته لاحتمال كون المعدل
مشاركه تعديله ولو كان له مشارك في الاسم الذى جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال
كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوى نسبته

الاسمين اليه والى مشاركه **قال** قدس الله روحه البحث السادس في التعارض بينه
وبين غيره الدليل القطعى اذا عارض الخبر التأويل ولو كان على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارض
كتاب او السنة متواترة او اجماع فكذلك الا انه لا يمكن التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا
امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد بخلافها
الا ان هذا الاحتمال عن رفع اجماعا وما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند
معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح قبول فيتعين الترجيح
فان كانت العلة قطعية العلية والثبوت فيهما الخبر قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر
قدم الخبر ~~واذا عارضه فعل الرسول عم وساوى حكمه حكما وتناوله الخبر~~ واذا عارضه فعل الرسول
عم وساوى حكمه حكما وتناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالآخر خص به والا رجحنا ان لم يكن
وعلى اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوى روايته لم يقدح
في الخبر اسناده الى ما ظنه دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد
ولو اجاز استماع البعض على الاقتصار بالعلم للآخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بتحصيل
العلم وليس لحصلاحه لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى
به لعموم الادلة ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة بم وتعارض ابو حنيفة في قوله لو كان صحيحا
لا سمعه عدد التواتر لئلا ينقطع عن كلف به بما لا يعم به البلوى **اقول** لما ذكر الشرائط لقبول خبر الواحد
الراجعة الى حال الراوى ذكر ما يرجع الى متن الرواية منها وذلك امور منها عدم التعارض واعلم
ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلولهما اما ان يكون احدهما ينفى ما اثبته الآخر
من الحيثية التى اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت الفلانى وقال لا تصل فيه وذلك الوقت
فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع
المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التأويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان
يرده وان كان الثانى قطعا لكنه لان الدليل العقلى لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير

الخبر وان قبل م

والا م

ش الالتزام

محمل للنقيض هو محمل النقيض فاذا كان خبر الواحد في معنى لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد
العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو محصور
في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب
او السنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا
بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفى هذا المحمل وفيه نظر فان ذلك الدلالة
المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون
المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتأويل او يكون
والاول متعين فيه العمل بالقطعى والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البداء واما الثانى فان كان القابل
للتأويل هو القطعى جاء فيه اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص
وبالعكس نعمل بالقطعى وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من الادلة القطعية
لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختص هو بمزيد القوة من حيث ان متنها
قطعى وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظنى فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما يأتى في باب
الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف
معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف طاب ثراه وموافقيه وح اما
ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع
بينهما عند مجوزى تخصيص العلة وعند غيرهم يجرى مجرى ما لو نافيا بالكلية وان كان الثانى
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص
خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر
وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في
الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على
الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعى فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت

باجمعها ظنية فتقدم الخبر لعله ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف
الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات قطعية زائدة على مقدمات القياس ولو عارض فعل
الرسول ما روي انه عم فعل فعلا منافيا لمقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له وثبت التأسي
به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان
احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح
بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له ولم يثبت
التأسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده
لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات لمعارضه عند انه
لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر ترجح على الاول لان عمل الاكثر على ذلك الخبر
وعملهم بمقتضاه منافية لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب
الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا
وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز
ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عليه السلام قاله واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر
في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في
صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى علما او لا لانه لا يفيد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف
الجميع به لزم تكليفهم بما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح ذلك فيه
لافادة قوله عم اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود
في نقض الوضوء بمس الذكر او خبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا
للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة
على العمل به فيما تعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر

المغيرة

المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة
رسول الله صلى الله عليه وآله اطعمها السدس ورجوعهم في احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة
ووجوب الوتر الى اخبار الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد فيها يناقض مذهبهم احتجوا بانه
لو كان صحيحا لاشاعه الرسول عم ولاوجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف
به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل عم ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله وحيث لم ينقل كذلك
علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول عم اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم او ايجاب
العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور و
لا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فانه يجوز عدم وصول
الحكم الى المكلف به فاسد مع ان ذلك جاير عندكم وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا
مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى قال قدس الله روحه البحث
السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله ص يقول او اخبرني او حدثني
او شافهني ثم قال رسول الله ص كذا ثم امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا ونهانا عن
كذا ثم من السنة كذا ثم عن النبي عم ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث
اجمالا او تفصيلا ولا سمعته دون الاولين ثم ان يقول للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان
فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره
باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او
حدثني ثم ان يقول هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني
ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للتصديق فالاقرب العمل
ع واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت
هنا افاد العلم بان المسموع كلام الرسول عم ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه
فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا او راويا لغيره وان لم يقل لغيره اروه عني ولو قال له

حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجازة المحدث وليس له ان يحدث به عنه فانه
يكون كاذبا ثم الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي
فهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه لكنه في العرف يجري
مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع
في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي ص قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من
الصحابي من راى النبي عم وصحبه ولو ساعة ولو احد سواء اختص به اختصاص المصحوب ام لا
وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى
عنه ولم يرو لعدم المتبع في هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا يحنث بمصاحبته
لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من راى النبي
عم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صحته
اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها
ان يقول سمعت رسول الله ص يقول كذا او اخبرني وحدثني او شافهني الثاني ان يقول قال
رسول الله ص كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي
ص بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله ص اعتمادا على
ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول عم وكان حجة
عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا احكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول عم ومن غيره و
بتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من
الرسول عم ومن نظر لجواز رواية الصحابي عن آخر بواسطة غير صحابي ومن عاصر الصحابة يجري عليهم
في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالث ان يقول امر النبي ص بكذا او نهى عن كذا وانما
كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر و
لا نهي امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون

عن صحابي ص

على انه

على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذا اللفظ الا مع تيقنه مراد الرسول عم من لفظه و
اعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فانه يجعل هذه الصيغة حجة ولو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف
ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دور لانه لا يحكم
العلم بان الراوي ما اطلق هذا اللفظ الا بعد علمه بمراد الرسول عم الا اذا علم انه حجة واعلم كونه
حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امر الرسول عم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او
بعضهم فهل امرين لكل المكلف دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم من كل
قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابع ان يقول امرنا بكذا ونهينا عن كذا او
اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو
حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول عم وهل
ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول عم ظاهرا فان من التزم طاعة
رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان
يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل على سوقه
من قول الصحابي ظاهر للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما
ما يكون مستنبطا من خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الامر
مجموع الامة الذين نعتبر قولهم في الاجماع كونه امر الثقة لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع
ويمنع احتمال غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامس ان يقول من السنة كذا وهي اخفض
من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول عم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص
بشخص دون غيره ولقوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا
قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما
ذكرناه وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة
الرسول عم للعرف الشرعي والعرف الطاري السادس ان يقول عن النبي ص كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر

ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وقد يظن ان امر الله تعالى انما يكون ص ص ص ص

انه سمعه منه وآخرون جوزوا ان يكون ما اجازه بخبر عن الشيخ وهو لم يسمع فلا يكون حجة السابع
ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك انا فعلنا شرعا
وح يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهد رسول الله صلعم مع علمه بذلك وتقريرهم
عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته
سبع ايضا الاول ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل
بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه
اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن
له ان يقول حدثني او اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته
يحدث عن فلان بكذا الثاني ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول
نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر
وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا يرى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول
البايع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالث ان يكتب الى غيره
باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه واذا كتب ما فيه عن ظن
ويقظن ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلعم كان ينفذ الكتب الى البلاد اليها بمعه
وكذلك الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته وهل له ان
يقول اخبرني كان من كتب الى غيره كتابا بعرض امر من الامور يجوز ان يقول الغير اخبرني
فلان بكذا الرابع ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة على
معنى نعم والاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني
ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا
مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر موضوع في اللغة
المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس

كذلك

كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامس ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر
ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه و
الا كان ينكر لزم السامع العمل به لحصول الظن انه قول الرسول صلعم والعمل بالظن واجب وهل يسلط
بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول
اخبرني مطلقا بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق
فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء
بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي صلعم فوجب ان يكون اخبارا تحقيقا المتعارف فيه والمراد هنا بالعلم هنا ما هو اعم من ... بحسب
يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة
اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل
التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور
لما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه
مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او
حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث
حقيقتهما اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادس المناولة وهو ان يشير
الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع
ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته
فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا سمع
نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا
اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان ولا تفاوت بينهما في شيء السابع الاجازة وهي ان يقول
الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحديث

عنه بما لم يحدث به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني قال قدس الله روحه البحث الثامن في المرسل لا يقوى عندي عدم قبوله لان الشرط
وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليس تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة
بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول صلعم الا وله الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة و
لان علة التثبت تجنب العقول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان
جاز ان يخبره آخر عنه فلا يقبل الا ان يتصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول
صلعم على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت
العدالة وقول الراوي المعاصر عن فلان يقتضي ظاهرا اما روايته عنه بغير واسطة ولو اسنده
عنه قيل اجماعا ولو وصل الحديث الى النبي صلعم ووقف عنه فهو متصل اقول اكثر
الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي صلعم قال رسول
الله صلعم كذا وهو قول ابو حنيفة ومالك و احمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول
عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي
في قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة
اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الآخر او يعضده
قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل
يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه
المثابة ومن هذا حاله احسن قبوله مرسلا ولا استطرف اقول ان الخبر تثبت حجيته كونه
متصلا ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المحقق طاب ثراه المنع
من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج
على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة مجهولة وبين الرسول صلعم مجهول لنا هي كذلك لكن
لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة

لنا

لنا ولانا لم نعلم من صفات الاصل الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل
وغيره وعن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرح ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم نعد عدلا
لجواز خفاء على حاله عنه وعدم معرفة بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم في عدم
قبول رواية المجهول من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه
الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلعم الا اذا قال ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم
او غلب على ظنه ان الرسول صلعم قاله اذ لو ظن عدم قول النبي صلعم ذلك او شك فيه لم يحل له النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما لظنه او علمه
عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا
لعدم علمها واصالة نفيها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا
انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا
وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل
وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها
وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلعم فقد اتى بالصيغة
المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول صلعم والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب
وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره
باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقديرا الكلام اظن انه
قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله
صلعم لم يكن تعديلا وفاقا لكنا اذا لم يصرح وجب نظر المتحقق من عدم الاولوية فان الذهن
يبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لكان ان يخبر بما سمع
انتفائه عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه وايضا كلام انه على تقدير اضمار الظن يكون تعديلا
لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة

التبيّن اي الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التبيّن معلوما ويمنع من كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحة ذلك لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل **الاولى** اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره فقيل يقبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي فيه وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه **الثانية** اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي صلى الله عليه وآله مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن النبي صلى الله عليه وآله تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى ورواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه بروايته عن النبي صلى الله عليه وآله فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم **الثالثة** اذا اوصله بالنبي عليه السلام تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسل او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **قال** قدس الله روحه البحث الرابع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء والخفاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي صلى الله عليه وآله ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستنبط من اللفظ ما لا يستنبطه الفقيه لانه

مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر عن المعنى والمعنى بخلافه **اقول** اختلفوا في نقل الحديث بغير لفظ الرسول عليه السلام بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط **الاول** ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى و**ثانيها** ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان و**ثالثها** ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين في احتاط المصنف الى الاول واحتج عليه بوجهين **احدهما** انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن النبي عليه السلام هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث يصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول عليه السلام بها على اذهانهم بحيث لا يشذ فيها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظه **الثاني** انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه عليه السلام العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية ومرادفها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع الاولوية وذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي عليه السلام وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه انما يتحقق بنقل اللفظ لان الافقه قد يفطن في تفصيل معرفته من فوائد اللفظ ما لا يفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظه نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول عليه السلام يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يقضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته

ع الافقه

وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الآخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل في المعنى بخلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطفا على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك **قال** قدس الله روحه البحث العاشر اذا تفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي صلى الله عليه وآله لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الباقي عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان اضبط وان تساويا فكذلك ان لم يغير الاعراب فالسهو عن ما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع لان يقول الثاني اي اسقطه بعد المتن فلم يأت بجزء فالترجيح وكذا ان غير الاعراب **اقول** اذا روى اثنان او جماعة من يقبل روايتهم خبرا وتفرد احدهم بزيادة ولم تخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عليه السلام دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت فصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال آخر انه قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل عليه السلام تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يقبل الآخر قبل الصلوة وكذا ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي محل آخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلنا وان اتحد المجلس

فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه او انه قد سمعها من غير الرسول عليه السلام وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تاركوا الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان تساووا في الزيادة والا فلا قوى يبقيها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب الباقين وان لم يكونوا كذلك فكذلك ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمعه اظهر من توهمه فيما لم يسمعه الا ان يقول الساكت اني اشتغلت بعد اللفظ بالمتن عن الاصغاء اليه فلم يأت بغيره في تحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر فقال الآخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فلحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احد الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما **قال** قدس الله روحه المقصد العاشر في القياس وفيه فصول **الاول** في مقدماته وفيه مباحث **الاول** في ماهيته وهو تعدية الحكم المحقق من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه **اقول** لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف ره انه عبارة عن تعدية الحكم المحقق من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره فقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة بقاء الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانه ينتقض بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

سقاطه

القياس

نتيجة القياس ومرتبة المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشي بغاية جائز
كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت سلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريفه بذي الغاية
بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية على
ما ذكرت في التعريف من قولك القياس بعينه الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل
والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل
على ذلك ولو اضيفا اوجهما الى القياس دار لان اللفظ ظاهر في ان العلة للصحة وليس فيه
اشعار بايها على الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زائد لعدم ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد
فيجب التعرض في الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول
الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشي لكان مختصا بالموجود
على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف
احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف
بهما موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم
الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا من شيئين وكانه لو لاه
لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع
وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما
في الحكم وحكم الاصل غير المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما
انما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع ولولا لكان حمل الفرع
على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل
والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون
وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون

ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا
غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل
فلا يكلف كالمجنون والصبي في قوله لهما او عنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد
الى الاصل والفرع الحكم والصفة وفي قوله عنهما آخرا عائد الى الاصل والفرع والمصنف طاب
ثراه قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال
قدس الله روحه واعترض بالمنكر في الحمل والاثبات اذا لا يتبين بهما معنى واحد والا فلا
معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل آخر وبان القياس
فرعه ولان القياس اعم منه لانه اثبت الصفة بالقياس كما يقال الله تعالى عالم فله علم كالشاهد فلا
يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم اعم الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر
في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند
المجتهد اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بحمل
احد المعلومين على الاخر ان كانت اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وتقدير
طورين لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته يتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز
ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو غلط
فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث انه غير جامع
لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون
له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي فح لا يكون الحد منعكسا
فان اجيب بان الصفة مندرج في الحكم فلا ضرورة له بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون مكررا
من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم فيكون حده اما ناقصا او زائدا الرابع
المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة

صفة وتارة نفيا وتارة حكما

نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية
الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن الماهية الجامع لتحققه من دونها فلا
يذكر في تحديد والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس
كلمة او موضوعة للابهام والتخيير فهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين
البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض عليه
بانه ما صدق على قياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة
عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما
لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة
والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه
وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة الاصلية انها لم تكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط
للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه
ايضا بان الحاصل في الفاعل الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل
في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون حده فلا يعرف به واجاب المصنف طاب ثراه في النهاية
عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني
ان الشي قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما
الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يات
بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام
في تعريف طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد قال قدس الله روحه
البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبا

عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان
الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يكن
القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيبقى
الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة بالخلاف
وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في
الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه
وهو اولى لان الاول ليس متفرعا عن الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى
من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس

اصلهم

فهو اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث
هنا على مصطلح الفقهاء اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم عن الاصل
الى المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لا مجانا بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان
القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فنعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في
التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس
عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث
عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم مذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع
واستضعفهما الامام في المحصول والمصنف طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان اصل الشي ما
يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشي ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ
اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ
عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك
النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر
استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا

علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عم ستفترق أمتي على بضع و
سبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والإجماع
أهل البيت عليهم السلام عليه فإن المعلوم من قول الصادق والباقر عليهما السلام انكاره وإن مبنى
شرعنا على اختلاف المتفقات وتوافق المختلفات كإيجاب الصوم آخر رمضان وتحريم أول
شوال وإيجاب الوضوء من النوم والبول وإن أكثر الصحابة منقول منه قال علي عليه السلام من
أراد أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن
الخف أولى بالمسح من ظاهره وإنكاره العمل به متواتر وقال أبو بكر أي سماء تظلني وأي أرض تقلني
إذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث
أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم و
يتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم ولم ينكر أحد عليهم أقول اختلف الناس
في التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فأوجبه أبو الحسين البصري والقفال وأحاله بعض
الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الإحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم
بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الأربعة وأكثر المتكلمين
ومن الإمامية السيد المرتضى رحمه الله واختلفت مجوزوه في وقوعه فذهب إليه الجمهور مطلقا
والقاشاني والنهرواني في صورتين إحداهما إذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ
أو بإيمائه وعلم بثبوتها في الفرع والثانية ما إذا كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من أصله
كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ولما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار
المصنف ره ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوبه عقلا
وشرعا لا لكن لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المصنف ره لنا على المقام الأول
وهو الجواز عقلا أنا نعلم قطعا أن كل عاقل إذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده أن يقول الشارع
حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم أن علة تحريمه الإسكار المفضي إلى وقوع الفسق والصد عن الصلاة و[...]

فقيسوا عليه كلما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول
ولاستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا إلا هذا وعلى الثاني وهو أنه ممتنع
سمعا في غير الصورتين وجوه الأول قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس تقول
على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس
كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عم المتمكن من أخذ الأحكام من الوحي
المفيد للقطع الثالث قوله تعالى إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس
ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله عم ستفترق أمتي على
بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقائسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث
إلى التسع الخامس إجماع أهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فإن المعلوم من
قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام إنكاره وذم العمل به السادس أن مبنى شرعنا على
اختلاف المتفقات في الأحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس أما الأول
فظاهر فإن الشارع شرف بعض الأزمنة والأمكنة على غيره مع تساويها في الحقيقة فقال
تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر وقال تعالى إذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا وأوجب
الحج إليه دون غيره من البقاع وأوجب صوم آخر رمضان وحرم صوم أول شوال وساوى بين
النوم والبول في إيجاب الوضوء مع اختلافهما وأسقط الصلاة والصوم عن الحائض وأوجب
عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع كونها أعظم منه قدرا وحرم النظر إلى العجوز الشوهاء و
أباحه إلى وجه الجارية الحسناء وأما الثاني فلأن مقتضى القياس جمع المتشابهات في الأحكام كما في
قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيها كما في قياس العكس السابع إجماع الصحابة على المنع من
القياس وذم العامل به فيتحقق فلا يجوز العمل به أما الأول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من أراد
أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمع من تراب أو طين [...]

والتقحم التقدم والوقوع في أهوية يقال اقتحم الإنسان وهو رمى بنفسه في أهوية وهدة وقال
عم لو كان الدين بالرأي أو يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وإنكاره العمل
بالقياس متواتر وقال أبو بكر أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر
إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا في الدين
برأيهم فضلوا وأضلوا وعنه إياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة قال المقايسة
وكتب إلى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فإن جاءك ما ليس فيه فاقض بما في
سنة رسول الله فإن جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجتمع عليه أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن تقضي
وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم وقال
إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما أحل الله ولم ينكر عليهم في ذلك
أحد فكان إجماعا وأما الثاني فلما تقدم في بيان حجية إجماعهم قال قدس الله روحه احتجوا
بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر معاذ وبقوله عم أرأيت لو تمضمضت بماء أرأيت لو كان على أبيك دين
والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لأنه حقيقة فيه وسياق الآية يدل عليه وخبر معاذ نقل قال
فإن لم تجد قال أجتهد برأيي فقال لما بعثتك إلى [...] وعن الخثعمية أن المراد التمثيل
لا القياس لأنه عم ممنوع منه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكن على الإلزام بين العلة فيهما
مع أنهما جزء واحد أقول لما بين أن القياس ليس بحجة بالأدلة المذكورة شرع في ذكر ما
عارض به الخصم وهو من وجوه الأول قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وجه الاستدلال أنه تعالى
أمر بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو [...] في المرور بدليل قولهم عبرت النهر [...]
التي هي أداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والأصل في الاستعمال الحقيقة وإذا كان
حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل والقياس اعتبار لأنه عبور و
مجاوزة للحكم من الأصل إلى الفرع فيكون مأمورا به الثاني أنه عم بعث معاذا قاضيا إلى اليمن
وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد

والمجاوزة ـه

معبر م

رأيي فأقره النبي عم على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله
واجتهاد الرأي لا معنى له إلا رد القضية إلى الأصل ولما كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس
الثالث سأل عمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن قبلة الصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء
ثم مججته أكنت شاربه فشبه عم قبلة الصائم من غير إنزال بالمضمضة من غير ازدراد وأجرى
حكم أحدهما على الآخر وذلك قياس لأن إيراد هذا الكلام دليل على أن الجامع بينهما ما يفهمه
كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين
فوجب أن لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود وإذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة
أما أولا فلوجوب التأسي بالرسول عم وأما ثانيا فلأن قوله عم أرأيت خرج مخرج التقرير
ولولا أن يكون حجية القياس بمنهاج مقررة عند عمر لما حسن ذلك إذ لا يحسن مخاطبة من لا
يعتقد كون القياس حجة بذلك الرابع قوله عم للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله
إن أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أينفعه ذلك فقال أرأيت
لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء ألحق دين
الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الأول أن المراد بالاعتبار
في الآية إنما هو الاتعاظ لأنه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى إن في ذلك لعبرة لمن يخشى وإن لكم
في الأنعام لعبرة والأصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك المخالف
للأصل وسلمنا اشتراكه يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم
بأيديهم وأيدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لصح تقدير الكلام يخربون بيوتهم
بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة
والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على إرادة الاتعاظ
تعين إرادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الإتيان بفرد ويحصل إذا حملنا الاعتبار
فيحمل على قياس منصوص العلة وما كان ثبوت الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل كما هو مذهب

رسول ـه

بين.

القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن
قد روي انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال صلعم اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن الجمع بينهما
لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع
والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن
الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل اعاد ذكر ذلك للتمثيل لانه ممنوع من العمل
بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكان فيهما تنبيها على
الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة ولا شعر ان
في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى
من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة
الاولى فان المضمضة والشرب بينهما امر واحد لا بد منه فهو مقدمة لهما وهو وضع الماء
في الفم وليس القبلة والجماع الزم سبق مقدمة لهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة
القبلة الى الجماع ومع ذلك لم يثبت لها حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه
الدلالة نقول بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل سلمنا لكنهما منقولان بطريق الاحاد فلا
يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لو صح بهما قال قدس
الله روحه اما اذا نص على العلية ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد
المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع على محل
الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم
في الفرع اقوى اقول هنا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع
على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من محال التي علم
وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب
احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي واكثر الاستاذ

ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك
ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية
الحكم الى غير محلها واختار المصنف طاب ثراه الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من محل
المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء
معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لانه لم لا يجوز كون العلة الوصف المخصص
بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكاره وح لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع
حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ المقدر ان الوصف
المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق
يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص ح لا يكون على العلة بل على جزءها وهو خلاف الفرض
احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا
فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يكون
القياس الا امرا مغايرا واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه
لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل
عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من
اكل كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل وكان علة الحكم لا بد وان
يكون منشا الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون
مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكروه انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر
الاسكار اندفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع
الاذى الزائدة عن اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو
القياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال آخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن
موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب

اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف
للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه انهي عن الاستخفاف
به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وهو المطلوب
وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج تحت الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه
لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها انتفاء النقل لصحة دلالة القياس
لكون اللفظ دالا عليه بمجازه وهو دلالة الالتزام احتج الآخرون بانه لو كان قياسا لما قال به نفاة
القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس
لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك مؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة
القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما
منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني
ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني
ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم
انه يفهم من عبارة المصنف هنا اختياره كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس
الضرب على التافيف وقال في آخر هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة
حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه
ليس من باب القياس المختلف فيه قال قدس الله روحه الفصل الثالث في طرق العلة وفيه
مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى
والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا اخرى
نحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل
لعلة كذا او لسبب كذا او المؤثر كذا او الموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو مثل
اللام لكذا والباء بكذا وان انه كذا وتزداد قوة التعليل مع الاجماع مع مثل لعله كذا

اما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة
فانه يفيد ظن وجوب الكفارة بالافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن له فائدة
كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم
هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في التطهير لم يكن لذكره فائدة وكتقريره على وصف الشيء المسئول عنه كقوله اينقص اذا
جف قيل نعم فقال فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه
الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته بنبه بهذا على عدم فساد الصوم بالمضمضة
والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق
بينه وبين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا
فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز ونهيه عن مانع الواجب واعلم ان الايماء يدل
على العلة وان لم يكن مناسبا لاستقباح اكرم الجاهل واستخف بالعالم اقول لما اختار المصنف
طاب ثراه كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من
الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا
عليها من الشارع انحصر طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا
فاثبتوا علية الوصف بطرق اخرى ذكرها طاب ثراه وبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما
كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان
صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا ولسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا
ولاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا
بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال غيرها فثلاثة الباء واللام وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كانت اللام مفيدا

للتعليل لزم التكرار اى تعليل الحكم بعلة التعليل ولقوله الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا وكانه يقال اصلى لله ويستحيل كون ذاته تعالى غرضا او
اجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها فى غيره كما فى الشعر المذكور على
التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام فى قوله
لدوا كنا للعاقبة وفى الشعر لام العاقبة اى مصير الولد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب
وفى قوله اصلى لله اى لامر الله او لثواب الله بحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير فى اللغة
واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله ومن يجى
الموثر واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عم فى قتلى بدر زملوهم بكلومهم
فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وتحقق توجه الكلام الى العلية عند انضمام
بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعد كذا ولعله كذا ولانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضع
بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه ستة الاول
ان يرتب الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم روى ان
اعرابيا جاء الى النبى صلعم وهو لاطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت
فقال النبى صلعم ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان فقال صلعم اعتق رقبة فانه يحصل
ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال يفيد
ظن كونه جوابا عنه والسوال معاد فى الجواب تقديرا كانه قال واقعت فكفر اذ الكفارة يلى
عادة اذا كانت الجواب بالفاء الثانى ان يذكر الشارع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم
لم يكن فى ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السوال فى صورة الاشكال بترك الوصف
كما روى انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بنى فلان وعندهم
هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من
الطوافين اثر فى طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص

لوجود حرف التعليل فيه وهو ان فى قوله عم انها وثانيها تقريره عم على وصف الشى المسئول كقوله
عم حين سئل عن بيع التمر بالرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره على ما يشبه المسئول
عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة فى ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله
عن قبلة الصايم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه
بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بها ما هو المطلوب منهما و
اعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه عم ذكر طريق النقض
على ما توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض النبى عم
عليه ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك بجهة على
تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة
والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون
مفطرا فكان الاشبه بما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب
للسوال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان
فلما فيه من الاخلال بالمقصود السايل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا
فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفى الافساد غير
مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسوال بخلاف النقض فان به يتحقق
ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسوال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين
فى الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما
ان يكون حكم احدهما مذكورا فى الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث
الورثة فلما قال عم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه
موثرا فى منع الارث علمنا انه العلة فى نفى الارث وثانيهما ان لا يكون حكمهما مذكورا فى الخطاب
وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع المفرقة بلفظ يجرى مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان

فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عم عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة فى جواز
البيع الثانى ان يكون المفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع المفرقة
بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ يجرى مجرى الاستدراك
كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه يدل على ان
التعقيد موثر فى المواخذة الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر
الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يوثر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم
ان الحكم بالتعليل فى هذين القسمين مبنى على ان المفرقة لا بد لها من سبب ولا بد فى ذكر الوصف
من فائدة الرابع النهى عن فعل يمنع من فعل اخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة فى ذلك
النهى كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهى عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعى لما كان
ذكره فى هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى انه هل
يشترط فى دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنهم الغزالى
واختاره المصنف ثراه وجماعة احتج الاولون بان الغالب فى تصرفات الشارع ان يكون على
وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف
بالعالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح
للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء انه لا يهتدى مسالك الحكم وقضايا العقل فان الفقهاء
اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او
بحكم الاتفاق كما هو راى الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقول
اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جهل الجاهل علة للاكرام
والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات التقبيح هنا الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته
وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك موذن بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد

كونه علة وان لم يكن مناسبا وهو الغلط فيكل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان
الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم
والاستخفاف وقد بينا جوازهما لاجماع فى الصور المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل
لاستلزامه النهى عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهى عن الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل
فى ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى
العلم والاصل عدم صفة اخرى ولشمول امر المذكور بالاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال
الخالى عن النواقص واكرام الجاهل الخالى من صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول
القايل لا يكرم احد اصلا لاندراج من يستحق الاكرام فى النهى عن اكرامهم قال قدس الله سره
البحث الثانى فى ان المناسبة لا تقتضى العلية المناسب ما يفضى الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء
وقيل الملائم لافعال العقلاء فى العادات وهو حقيقى ان تعلق بالمصالح الدنيوية فان كان
فى محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع
القصاص والضمان والحد والقتل وان كان فى محل الحاجة كتمكين الولى من التزويج لخوف
فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجرى مجرى التحسينات كالتقرير على مكارم الاخلاق
كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبيد المناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية
فهى الحكمة العملية وغير الحقيقى هو الاقناعى وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر خلافه اذا
عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون
الحكم معللا وبالخصوص على راى الاشاعرة الذين منعوا من التعليل فى احكام الله تعالى بالاغراض
ولا يتاتى على راى المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة
اقول الكلام فى المناسب اما فى ماهيته او فى اقسامه واحكامه اما الاول فقد ذكروا له تعريفين
احدهما انه الذى يفضى الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع
وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل

واحد من التحصيل والابقاء فقد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون
دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه
وعرف اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي ولحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما
من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين جزء من الماء المطلق عنه
وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يقضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا
على اقرب الوجوه الممكنة العادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل القرب
مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع تناول التعريف من دون القيد المذكور
وليخرج الاسراع والعلف في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا ثانيهما انه
الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة لملائمة جمعها
في سلك واحد عادة وهذا الثوب مناسب هذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل
احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك ولما اقسامه فاعلم ان المناسب
قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا تارة وبالآخرة اخرى
والاول على اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ
احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظ
بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع
الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ
المزاحمة على الابضاع مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وغير المتوقف
على التزوج بالمتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة وكالامر بقتال
اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ
بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء
الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه كانت مصلحة النكاح

يعني

غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما يفوت
لم يحصل بعد الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو منقسم الى غير معارض قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات
وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من اسنى المناصب والرقيق نازل المرتبة والعدل والجمع
بينهما غير ملائم والى ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة
في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول والثاني ما يكون مناسبا لمصلحة تتعلق
بالآخرة وهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات
فانها مصلحة للسعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكتفي البحث والتأمل عن عدم
مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه
نجسا يناسب اذلاله ومقابلة المال اعزاز له والجمع بينهما باطل فهذا مظنون المناسبة في اول
الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه
في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسبة اقساما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع
والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا
الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر علة للحكم
المعترف به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل
ظن الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة
بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا
وهو جائز الى العبيد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه مصلحة
العبيد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا
انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه
لو كان امر غيرها لما كان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال ولا كان

المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على
العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يمشي على اصولهم اما الاشاعرة فلان منهم
ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات فلا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم
ولا يحصل ظن كون المصلحة التي تشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف
يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز ولا يحتاج
شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير
معلومة للعباد وما ذكره المصنف طاب ثراه في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة
غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية
اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا بل لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بان تلك
خصوصا على رأيه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد قال قدس الله روحه تنبيه قسم
القائلون بالعلة المناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه
في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا
فيهما بالمحال وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقديم في الميراث
فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع لكن
اتحد تأثيرا وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما اثر السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تأثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها
اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما
في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب الخلو متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها
والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه

مسئلة

مطلقا

مطلقا

لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملائم يشهد له اصل معين
وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص المثقل معتبر في خصوص
كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم ولا يشهد له اصل
كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص فهو مردود اجماعا ومنه مناسب
ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد
له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب للتحريم
المتناول صيانة للعقل ويشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب.
اقول هذا اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي اربعة المناسب نعمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع
اياه وعدمه وذلك ان يرى الوصف المناسب اما ان نعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان نعلم
ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون
نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم
وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ فان الاختلاف
بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الكل
واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من
الابوين المؤثرة في التقديم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع السببين فيقاس عليه
التقديم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع
واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما مشتركان في
جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتأثير الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه
مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تأثير جنس الوصف في
نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط

قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء
الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما
المشقة اللاحقة للحائض فغير المشقة الحاصلة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس
واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة
اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد
لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد اقامة لمظنة الشيء مقامه وقياسا
على اقامة الخلوة بالمرأة المحرم وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد اشتركا في اقامة
مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة بحقيقتها لمظنة
الوطء فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف
لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم
لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل
والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة وفي عموماتها من الاجناس والفصول
وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها
وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس
الحكم او نوعه وجنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف
من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك
بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في
البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة قيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم
الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم
الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص

مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال
في جانب الوصف فاعم اوصافه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري
ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما
كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب
الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب
وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما
عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف تركه ولعله الاول
يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف
الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه
الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض
الملوك المجامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يأمره بالعتق مع اتساع ملكه قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في
قضاء شهوة فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه مبالغة في زجره فهذا وان كان
مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع
من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان
الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول التفات الشارع اليه الغاء
واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فمن هذه
الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح
في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني ان الوصف المناسب ينقسم
باعتبار الملاءمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو
الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين وذلك

كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو
نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص
وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة
وهو معنى تاثير جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون
ملائما ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة
له بنقيض مقصوده ولو قدر انه لم يرد فيه نص وهو قوله عم القاتل لا يرث او غير ذلك
الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار يعني انه اعتبر جنسه في جنسه لكن
لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون
ملائما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه
كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم المتناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار
لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القائسين والاظهر
عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل قال قدس الله
روحه البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان
كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب
فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص
تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره
في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف
ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة ايضا لما تقدم اقول اسم الشبه يطلق على كل
قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي
الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب
للحكم مناسبة اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال آخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم

اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه
لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه
مع استغناء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب
القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق
وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القائسين
اجماعا وكان المعول في العمل بالقياس والمبادرة انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك
بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا
عليها وقال آخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا
مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه
في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو
قول الشارع وعن الثاني بمنع انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل
فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التقدير الثاني فلانه لما ثبت ان
الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف
مؤثر في جنس ذلك الوصف ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل العقل
الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا
ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه
من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم فلزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا ذكر المص في النهاية
وفيه نظر فان الملزوم لما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل
حكم الى علة والا لزم التسلسل ويمتنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او يكون
العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرطه

والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن غاية ما يمنع

ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن

قال قدس الله روحه البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم والاول الطرد

والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيوجد

لعدمه وقد يقع في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء

العلة وشرائط المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة و

الزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم

عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة

كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث

الاسكار تحقق وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون

في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه

كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز

كون العلة في صورة الوجود معنى المحل او شيء من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو

حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان

لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة

غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما يقع هذا العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن

في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران وهو حاصل

في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر لما مر من عموم

العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن

العلية فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا للظن اما الاول فلان الدوران يتحقق بين العلة

والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد

المعلولين

المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها

فانها دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية لها فانها دائرة مع ذلك المعلول

ومع علته وليست علة للشروط ولا لعلته والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم

مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء

العلية من ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران

لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة

ظن العلية وان كان لامر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر والمجموع المركب

منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف

الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل

الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا ولو اعترض بانه لا

يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له

قال قدس الله روحه البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف المحل

ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا

لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة

غير هذه الاقسام او جزئي احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس

في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما

يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما

وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط واما اذا كان الجامع الوصف المستنبط

فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول

يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله اقول اصل السبر عبارة عن الجراحة والمسبار حديدة

معدة لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وتبين انتفاء العلية عنها

لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد

القسمين كان يقول هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون واما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول

والثالث فيتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذا بطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي

وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع انه لا بد من حكم

معلل اما بالصغر او بالبكارة ويبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف

بقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر كما اذا لم يقع الاجماع على انحصار

العلة في الاقسام المذكورة بل المعارض يقول ملازمة الربا اما ان يكون معللا او لا

والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون

معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فيتعين التعليل به وهو حجة

عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللا بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد

البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفاء عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف

المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز

استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة

حكم يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا

لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزئي احدها بان يكون احد تلك

الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها

مثل وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن

لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود

في الفرع او ان الحكم ما مع المانع من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع وكان

الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف محققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات

المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق الحكم المسكوت عنه بالمنصوص

علي

عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وبين كل

منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال و

يفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يبقى هذا الحكم لا بد له من مؤثر

وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع لكن الثاني

باطل لان الفارق ملغى فحسب ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه

وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل

نعم وارد عليه هنا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا وكون العلة مجموع ما به الافتراق او ما

تركب من اقسامه والمركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو

عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد

في مورد كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط

فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد

الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة لقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا

وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في

الامارات قال قدس الله روحه الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول

النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم فقيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة

دون المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التعليلات على الحكم ان اعتبر فيها

انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجب الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوص

فلانها كالعام يجوز تخصيصها وجوابه المنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال

على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان

انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلتين فلو ساعد المستدل على انتفائه وكان

مذهبا له اولهما لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها

لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لامر هو المانع وان كان لا لامر
قدح في العلية اما النقض المكسور فهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما لو
قلنا في الغايب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا
فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها فانه يبين عدم تاثير كونه مبيعا ثم النقض ولا يقدح لما
ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو وجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الكال وهو غير قادح
لان الحكم منوط بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي تزعم القايسون
انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهي اربعة
النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود
الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه
يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر
اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال آخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت
علية الوصف قد ثبت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل
ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة واختار المص طاب
ثراه انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول
فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان
الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الآخر انتفاء المعارض وان
لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده وح يتحقق مع وجود المعارض
وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك
الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني فهو جار مجرى تخصيص العلة اذا
كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام
على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة للتحريم وكما ان

كتخصيص

تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص
العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض وجواب
النقض لا يكون الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال
الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة
فيقول الشافعي لا اسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود
العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة وبانقلاب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى فيل يكمل الاستدلال على الاول وهو قبيح
عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية
في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن يطلب اثبات كون ازالة النجاسة طهارة حكمية
وقال آخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل وكان له ذلك كغيره
من الاعتراضات وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا في هدم كلام المستدل وجب
قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو افضى الى المقصود فلا
ولعل المص طاب ثراه بانه ان كان ممنوعا لم يخرج عن ذلك بعد الطرق الاخر ان لم يكن
لم يصر طريقا بانتفاء غيره الا لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل
هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك
الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ممنوعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض
دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح
كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو
موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض
ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما
اذا نوى بعد الزوال او لا يعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك بوجودها مع انتفاء

الثاني
وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض
واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك
الصورة مذهبا للمستدل اوله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه
متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان
بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض
لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل فهو محجوج بالدليل الذي ذكره
المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي مثلا فيرجع الانعقاد
اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة
النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج
المطلوب اذا الحجة العلية ولا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة
النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض بل يكون الجواب
عنه ببيان ثبوت ما يمنع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك
تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع فهل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين
نعم وهو مذهب المصنف طاب ثراه وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك
يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة
فاما ان يكون فقده لامر اولا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل
استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم يوجب لمثل هذه
العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في
عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم
الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان
المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم

المقتضي

المقتضي وهو المط فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا
في بيع الغايب بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا
فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشمل النقض على البيع بل حذف
نقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون
على رده لان المستدل انما علل الحكم من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول
الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال
التعليل بها اولو بين المعترض عدم تاثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن
النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الآخر
ثم النقض وللمستدل ح ان يبقى مصرا على التعليل بعدم التاثير ان قررناه بابدا وصف
في التعليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان نزل الكلام على
التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على العلة بتمامها فان قلت
الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا يمتنع من اخذه في التعليل لدفع
النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة
كانت العلة هي الجزء الآخر لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم
فيها فتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة
عن تخلف الحكم المعلل عن حكمة العلة اعني الحكمة المقصودة عن الحكم فهو نقض يرد على الحكمة
دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره
كغير العاصي بسفره فبقي مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته
من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنايع الشاقة في الحضر
مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير قادح لان الحكم انما علل بالوصف الضابط
للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان

المبحث الاول والطرق الاول

طهارة

بالمجموع بطل العلة

والاحوال وما هذا شأنه فتأب الشارع رده الى المعاني الظاهرة الجلية رفعا للعسر عن
الناس والحرج فلا حكم لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكم في
العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال قدس الله روحه البحث الثالث عدم التأثير
وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه
ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل
مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاكثر انه غير قادح لامكان تعليل
المتساويين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاكثر يجوزه ايضا في المنصوصة لانها
معرفة او باعث فجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء النائم المحدث اقول هذا هو
الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليست علة للحكم وهو المسمى بعدم التأثير
وهو عبارة عن بقاء الحكم بعد ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور
لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه
عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم
بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا غير
قادح في عليته فلهذا ضم اليه القيد الآخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا
العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف الصانع مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه
واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة
الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس يعني انتفاء الحكم لانتفاء
العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل
فظاهر متفق عليه كاباحة الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع القاضي
ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو اختيار الغزالي والمصنف ثم انه اما الاول فظاهر فان القتل المعين والرابع حاصل

والردة

والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب
القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة
له قد يجتمع لواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا
شيئا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة او الفقه خاصة او القرابة خاصة او مجموعها
او مجموعهما او مجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة
ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن
واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون
امرا وراء المناسبة والاقتران لاشتراكه بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان
العلة واحدة ولا يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف
المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى آخره
وآخره الى اوله واصله شد رأس البعير بخطامه الى ذراعه قال قدس الله روحه البحث
الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على العلة بتلك مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان
الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تأثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع
اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته وجوزه آخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون
الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن فيه منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما
وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح تأثير العلة فيه بالنقض وقلب
قلبه اذا لم يناقض الحكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط
الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بانفراده كالوقوف بعرفة فيقول المعترض
لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنا فيان
في الفرع وقد يذكره لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء

فلا يكتفي فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا
كما في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت
فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق
الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض
الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المعين عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه
لو رد ذلك الى الاصل الآخر لكان حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاصل الاول
كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه
ويمكنه منع وجودها في الاصل الآخر لانه لم يسبق منه اعتراف لوجودها فيه وان كان
غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم
الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون
اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة القياس اما ان يكون يمكن اجتماعه
مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس او لا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة
الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل
لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما في الاصل
لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في
الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار
لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه ويقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل
على ذلك وحصول احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة
اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يمتاز
عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات
وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب

واحد

واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل والقدح
في تأثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التأثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من
ذلك القلب لا ينافي حكمه وان نقض قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي
اقامه المستدل لان قلبنا القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم
القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل
ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف
بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد
اجمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف
لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ومع ثبوت الحكمين
كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القايس و
القالب قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه لان القايس لما نص على علته على اشتراط الصوم بطريق
الالتزام والقالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على فساد
مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم
ومن المعلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل
الحنفي على وجوب مسح ربع الرأس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يقع عليه
الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان
الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حاصلان في الاصل المقيس عليه وهو الوجه فانه لا يكتفي
فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الرأس لاتفاق الشافعي وابي
حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد
مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح

فساد خيار الرؤية

ويلزم من فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه
الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه
ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور **قال** قدس الله روحه الرابع القول بالموجب وهو
تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة **الاول** ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع
او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول
بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص **الثاني** ان يستنتج ابطال
ما ظن الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل وهي من انواع الجنايات
المتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع
الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي **الثالث** ان يسكت المستدل عن صغرى غير
مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فيحمل الوضوء قربة فيقول المعترض
اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية في الوضوء **اقول** هذا هو الطريق الرابع
من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم
الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا
يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور
كون ما نظمه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة **الاول** ان يذكر المستدل
دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما هو ملزومه والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك
وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص
ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي واندفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط **الثاني** ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل ما ظن الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل

ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض
اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت
في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء
مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود
جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له **الثالث** ان يسكت المستدل عن صغرى
دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب
النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي
الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية في الوضوء
فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير
كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول
بالموجب قدحا في العلية لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا يسلم عدم
ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم و
جواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض
في الاول على وجود ما يقتضيه واندفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير
مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر
الموانع وتحقق سائر الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع
منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف لا يخل بمقتضى الدليل امر شايع ودليل عبارة عن
مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يمنع منه القول بالموجب مع بقاء النزاع **قال** قدس
الله روحه البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين وقد بينا جوازه
في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو اسلم زال اباحة قتل الردة
دون الزنا والحوالة على السابق او على المشترك او ان استقلال الكل والحل مشروط بانفراده ضعيف

لان ابطال الحيوة شيء واحد وليس ذا جهتين بحيث يحل باحدهما ويحرم بالاخرى والسابق
ينقض بفرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل
بالمشترك ابطاله والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من غير شرط **اقول** سؤال الفرق عند
المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند عبارة بعضهم عن مجموع الامرين
حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة
وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين عدوه
اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن سريج ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما
لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة
في الاصل ابدا وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما علل به المستدل اما مستقلا
كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت فيه فان كلا منهما
يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابدا ما يقتضي
نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع فيه او بفوات شرط له ولا بد من
بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل
كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في
الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن
الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيره جميعا اما من جوز تعليل الحكم الواحد فلا
يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من
الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر
مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي لم

مدخل في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك
المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا
كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف
على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة
على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامور
احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحته
بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا **وثانيها** المنع
من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق
منها خاصة ولا يكون للاحق فيها اثر البتة **وثالثها** انه يجوز اشتراك هذه العلل في امر واحد
يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها **ورابعها** انه يجوز اشتراط استقلال
كل واحد منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال فلا
هو يبقى كل واحد منها جزء العلة واستضعف المصنف طاب ثراه هذه الاجوبة **اما الاول**
فظاهر فلان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين
بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا
بالردة فان قلت جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل
واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضييق وقت
الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة
فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها معرفة لنوع من الاباحة قلت لا معنى
لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف تمكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه ولا يخفى
هذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه فليس شرط الحرمة كون الشيء حراما
من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل

هكذا العلل

له في ذلك وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان المحل ذو جهتين احديهما يقتضي الاباحة والاخرى
يقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحة وهو ظاهر فان اباحة قتل
الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن الوثوب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب
انزجار الناس عن الكفر وتأكيد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف المفروض
اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فرض سبق احدهما على الآخر باقيه وقد ذكر
القرافي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة
بان احدا ثديها جميعا وحرم حلبهما فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما لمرضعة دفعة
واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه
بلبن اخته من ابيه صبية فانه يصير عمالها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه
خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصية
الحكم المذكور فالقول بعلية المشترك بينهما على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان ما نعا
من علية اقسامه ولا يثبت المط من اجتماع العلل المتكثرة وهو ذلك المشترك واقسامه على
الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة بشرط عدم غيره ان الاجماع واقع على
تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور
ينافي الاجماع فيكون باطلا وحينئذ فالفرق على كل تقدير لا يخرج عن جانب المعارضة في
الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات قال قدس الله روحه الفصل الرابع في شرائط
الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تبيين الفرع به في ثبوت الحكم فرع
ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز اسناد
حكم الاصل الى العقل واسناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان
لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان
العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد

والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان يظهر
تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القائلين به مطلقا فيه وبالاستنباط
لان رد الفرع اليه انما يصح بذلك وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر عن الوضوء
لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات
والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس
مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل وان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان
اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع قصاص
المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق
العبدية وان منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة
او منع الحكم في الاصل وكما نقول في ان تزوجت هند فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح
كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجود التعليق في الاصل فان
صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل
او منع العلة اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة
والحكم وان عامه ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا تخرج عن شرائط هذه
الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك
الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع
بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا
ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فلان عند الاشاعرة وظاهر ان جميع الاحكام الخمسة
انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في
الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع

في الاسلام

يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف
في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيان
سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي
سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف رحمه الله
بقوله وهو غير لازم الى آخره الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل
الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع
واذا لم يكن الحكم المرتب عليه وهو باقيا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع
ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحيته ترتب
الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ المتعدي ويكون نسخ الاصل نسخا مخصصا له
الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه
ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان التطويل
بالاعتبار بما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال
الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم
قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه
غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المرأة
عيب يثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون
القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع فوت الاستمتاع فلا
يصح القياس حينئذ لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا
المثال انما يثبت بما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا
بعلة اخرى غير متحققة فيه كفوت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم
يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت لغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم

سوى

به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثبات الحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم
بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة
بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة
لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله
وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة للحكم وكون الثانية
علة لذلك الحكم يوجب استغنائه عن العلة الاولى واسناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما
محال هذا اذا كان حكم الاصل معقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو
انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عند ما اذا نوى النفل اتى بما امر به فوجب
ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي
بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل
لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة للحكم في الاصل وهو
موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه
من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد
فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون
دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه
اصلا والاخرى فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا
للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام
ومع ذلك يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف
معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما
عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخرى السابع
ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان

التقييد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق ان نقول

انه لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقديم الفرع على الاصل لانه قبل هذا الاصل

اما ان يكون الحكم ثابتا عن غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون

ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد

غير ممتنع وان ترتيب وفيه نظر لمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء

مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها الا انه ليس حكما شرعيا بل عقليا مجازا ليثاته

بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعا بدليل شرعي **الثالث** ان لا يكون معدولا

به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه او لا وهو

على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة

خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات

وتقدير النصب ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة

سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس عليهما والثالث ان يكون مما شرع ابتداء ولا نظير له

فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخصة السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في

القسامة وضرب الدية على العاقلة **الرابع** ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل

متفقا عليه بين الخصمين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب

ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني

مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه

بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما في قول الشافعي

في مسألة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب

غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو

متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان

القصاص فيه انما هي جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية فنقول ان سلمت ذلك

امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطل التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه

انما يثبت عندي بهذه العلة وهي مدرك اثباته ولا محذور على من نفى الحكم لانتفاء علته اذ لم

يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك

عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين

في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل

وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى

اثباته سواها ويسمى مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف

فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال

الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح

قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا اسلم وجود التعليق في

الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من

قال هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص

واجماع الامة عليه فلا يتم القياس حينئذ لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم

فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف **قال** قدس الله روحه

البحث الثاني في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل اما في نفس العلة

اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة في القطع

وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين

المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك هو

جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر

شرائط مقابله وهو الفرع وهي ثلاثة **الاول** ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل

المثل و م

اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل

وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل **الثاني** ان يكون حكم

الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد

والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان

المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا

لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم انه يحصل

من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس

عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة **الثالث** ان لا يكون

حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا

للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان

ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منعه

لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله

عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على المنع

منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس

عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل اقوى دلالة

والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس ولم لا يجوز

قياس كل منهما على الآخر ويكون الغرض تأكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما

في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال لا حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه

مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالشعير والقياس

واما الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فيمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد

مر ذكر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا وشيخنا في النهاية

حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال مه

قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرائط العلة شرطها ان يكون بمعنى الباعث

يعني اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به عند من لان

العلة تثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا لحكمه ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها

وعدم ضبطها وان لا يكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاقرب

جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط

تعدية العلة ويجب ان لا يتأخر عن حكم الاصل خاصة كتعليل اثبات الولاية على

الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا تخالف

نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع

وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلية اعتبارية وان يكون اضافية

لانا جوزنا العدمية **اقول** لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط

العلة وهي امور **الاول** ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة على حكمة

صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على

الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما للقايس اذا كان ممن يعتبر في العلة النص

كالمصنف طاب ثراه ومعا نقره بالتفصيل وان كان النص يدل على ملك الحكم في

الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طردا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة

في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة

منه ولان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان

متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بعين الامارة

للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني

لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور **الثاني** ان

يكون وصفا ضابطا للحكم المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل

النهي العدوان لحكم الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة
وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الظاهر قال الاكثرون لا لخفائها
واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر
معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعسر وحرج وكذلك على خلاف المألوف
من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر
والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف
السفر المعين بالمسافة المعينة لا لمطلق مشقة ولم يعلقها بنفس المشقة لكثرة اضطرابها
واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال والحضري مع تحقق المشقة وان تحمل زيادة مشقة
على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب
وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف
المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف
والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون
الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض
اللاعلة العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر لان نقيض
العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع واللاامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا
كالانسان واللاانسان ولانه لو صح الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا
لا للحكم الوجودي ولا العدمي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة
ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا
ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده باعث على مؤاخذته وذلك امر لا يرتاب فيه
الرابع اختلفوا في تعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه آخرون وفصل
فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة دون المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة

اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا فيعرف كون
البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال
لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته
الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتم من كون القابل
فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها
بمعنى المؤثر لكن لا نم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب
الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نم استحالة اللازم واجتماع النسبتين
المتقابلتين للشيء الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع
تغايرهما فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني وهو استحالة
كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو
مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين
غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهو مفقود هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة
من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل او متفرعة عليه على ما تقدم فلا يكون
معرفة له ولا اثر لها في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وههنا فوائد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة و
المصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى
الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول
خصوصيته التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة
المتعدية فلا حاجة في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب
للحكم متعد فلو لم نعلل بالمحل لجاز الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم

في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة
للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد
في غير الاصل الخامس منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة
القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء
الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة ولكن الاطلاع
في مناسبة وصف مختص بمحل الحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم
بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف
ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا
على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون
الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة
السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود
كتعليل ثبوت الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية
ثابتة له عليه قبل الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان
الاول لزم اما ثبوت الحكم لا لباعث اصلا او لباعث غير العلة المتأخرة لاستحالة تحقق الحكم بباعث
لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتأخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني
باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل
ايضا لاستحالة تاثير المتأخر في المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها
مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة
بدفع حاجة الفقراء فانه يلزم منه رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها

ورفع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقفها عليه
على اعتبارها الثامن يشترط في العلة ان لا يكون مخالفة للنص الخاص والاجماع الخاص وهذا
مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه
الاقل اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل
بالظن واجب وكما نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا
بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصلح للعلية لاستحالة تخلف الحكم
عنه وهو نقض والاصل عدمه وان يكون متأخرا فلا يصلح للعلية لما بينا من استحالة تعليل
الحكم المتقدم بالوصف المتأخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للآخر اولى من العكس و
لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلاثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير
واحد علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما
غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز المتأخر اذ المراد بالعلة المعرف
والمتأخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز المتقدم
ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة يقترن الحكم الآخر به
كما في تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما
لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع اقتران الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها بعضها
ويجوز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين
مناسبا للآخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة
تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون
الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون ممن قال بالاستنباط
قالوا انه يمكن ان يعرف بالهيئة الاجتماعية ظن عليه الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر

الدوران او غير ذلك فيجب العمل بوجوب العمل بالظن في امثال ذلك و **اما** المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة عليها كما يقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها الكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالتشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلية لزم انقسام الصفة العقلية بحسب يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المط و **اجيب** عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة حتى يتوجه ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء جزءا وامرا وغيرهما واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيتجه منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية لان معنى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بمحل فيكون لها اضافة اخرى فيتسلسل واذا ثبت ان معنى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما معنى الاضافة او قيد الخصوصية والاول محال لما تقدم و الثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا

ان يكون

ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل الجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدميا **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في انه لا يشترط في الحكم ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغة انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة لا تسمى خمرا ومع حصولها تسمى فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع الاعراب وانما يثبت قياسا لحجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز كما لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى **والجواب** المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه والعتق بغير التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجعل خصوص الاصل والفرع موجبين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العلة بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخر العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هنا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعداما فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في المقدرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكوا في شهود الزوايا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص زوال النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء

التنصيص

ذات

اقول لما بين شرايط علة الحكم شرع في ذكر شرايطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور **الاول** ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية و **الصواب** ان يقال في مثاله ان الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان تقديره هكذا ان الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في مثاله ان الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا و **اما** الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني

الفرع

الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزء منها لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بها بين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعين وح يمكن ان يكون للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين او احديهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف طاب ثراه انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يكفي في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين يبنى القياس عليهما امر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الشافعية وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكاه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين **الاول** انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال الحكم لا جرم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل الظن بان علة تسمية الخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول الظن بتسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة **الثاني** ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر لهم في ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين **الاول** بان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانه لا يحكم بعتق باقي عبيده فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه **الثاني** ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه

شعرية

فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع سماعها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي انما يتوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الاذن المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة مثلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان شارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد اولا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه حينئذ كان مستندا الى الوصف المشترك استحاله مع ذلك استناده الى خصوص كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود ههنا ولان شرط القياس بقاء الحكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لان الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط فهذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لانه انما يصلح لعلية العلة بكونه مناسبا صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤمن مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا

بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علل الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى اهذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصلوة امام المناجات بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد يجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة اما القياس في المقدرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا الامر متعذر في المقدرات كلها كنصب الزكاة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكم فيها ولا يهتدى اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واخبث بحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى على امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يفيد الظن ويجوز خلافه شبهة فيدرأ الحد بها لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرؤ بها الحد في سائر الاقطار جملة ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لتعقلها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل

معناها واهتداء العقل الى الحكم فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديها ثم انا نلقي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزوايا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرين للفارة والعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا باجزاء نزح دلو واحد اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المصنف بقوله كما قدروا في الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكور اعني العظيم على العشرين من دلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزح ما فيها الفوارة على البئر الغير الفوارة الماء غالبا وهي التي يكون فيها مائتان وخمسون دلوا فقالوا انها تطرح تلك العدد لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية لا يناسب الاعانة قال قدس الله روحه الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي ثلاثة الاول القياس جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق المانع المنصوص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة لا تاثير لها ظاهرا الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره من الاقيسة وانقسام القياس الى قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع لانه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق

العزيز

والعلم

بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بجامع كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث علم عرفا او شرعا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو بخلافه نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل لانه ان صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم تقديرا ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط على نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما نفي الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال قدس الله روحه الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع المعتد بها وظاهر انا نمنع القياس واما عند الخصم فلا مكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره ولا فيما لا يتعلق به عمل كفتح خيبر عنوة او صلحا او نحو ذلك اقول القياس لا يجوز في كل

لحاق

اي الفاتحة اي المنتشرة

الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة
خزيمة او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على
حكمه والاركان فرعا على اصل آخر ومعنى ما تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات
احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها
الا ما عند ما وظاهره لانه يقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما
مفصلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع فيستلزم احلال كل بيع
والمانع رأى القائسين فان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو معلوم الا انه
تم قصح منه فقط ويحصل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في
جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها فمتى صح على بعضها
الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك لان الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو
غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك
السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل
الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها
الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كفتح خيبر عنوة او صلحا و
كقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن
قال قدس الله روحه الثالث هيهنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان
يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا لمناسبة والاقتران
وهي موجودة في الاصل مع فقدان الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما
يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن
شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف
والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا فخالف حكم الفرع حكم الاصل فهو في الحقيقة راجع

الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن
الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم نستثني النقيض للنقيض ونستدل على اثبات الملازمة
بين المقدم والتالي بالقياس فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتأخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال
لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبة
لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم
للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من
شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجة نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل
على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك
الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه يثبت علة الحكم المعين في الفرع اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في
الاصل فكان الاصل مبنيا على فرعه ويقرب منه هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات
نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف
في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس
الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له
في نفس الامر ويبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول
ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه منه انه ولظاهر لاشتراكهما
في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم

كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي
الصوم تقديرا قال قدس الله روحه الفصل الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث
الاول في التعادل الامارتان تتعادلان في حكم واحد وتتنافى الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين
غلب في ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافى
الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا لا
جائز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل
بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ
وضع الامارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم
وهو الاقرب والحكم هيهنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة كان
المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كما
اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين
وان صلى تماما كان واجبا وكما لو كان عليه درهمان فاذا قال له المالك ان دفعت الى الدرهمين فلى الاخر عن حق
وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان حصل التساوي للمجتهد تخير
ان كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما شاء وله الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى في
آخر للتخيير اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال
بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المصنف
تماما عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في الاجتهاد
الذي هو آخر طرق الاحكام على ما اختاره المصنف طاب ثراه واكثر المحققين كما فعله في النهاية
كان اولى لتأخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة
عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة
القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متنافيين بالنفي والاثبات اما العقلية

فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال
بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما
الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين
المتنافيتين منه بالنفي والاثبات كحصول الغيم المتواتر البرق في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه وذهول
عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر فيه وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة
بوقوع المطر فيه يحصل الظن بانتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين
المتنافيتين فيه فمنعه احمد ابن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان
يخبر رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك
ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر
حكمه التخيير وقال آخرون تتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فنقول
تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي
الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت
الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه
فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة
الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد المحض الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا
دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف
وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عم في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة
يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتهما وان كان
هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل ويكون
الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا بد

تعدد الفعل الذى هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلى وكذا الصلوة فى الكعبة فان استقبال جهة الكعبة فى الصلوة هو الواجب وهو امر كلى صادق على استقبال اى جزء منها اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فى التخيير بينهما واما الثانى فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشىء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانا فى نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحديهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول فى الدين بمجرد التشهى وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحديهما على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد اباحه الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذى تقدم بطلانه وجوز المصنف طاب ثراه وجعل الحكم فيه التخيير **واجاب** عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد احق بامارة الوجوب بحث فى حقه وان احق بامارة الاباحة بحث فى حقه كالمسافر اذا حضر فى مواضع التخيير بين الاتمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقطت عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر درهمان فقال له ان دفعت الى الدرهمين احتسبتهما وان دفعت الى احدهما اسقطت عنك الآخر فانه يخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق فى هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك التخيير ابتداء ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كقصد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارة الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارة الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة

الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الرخص كالسفر فى شهر رمضان وعدمه ولا يلزم ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد فى فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتى فحكمه ان يخير المستفتى فى العمل بايهما اراد كما يتخير فى حق نفسه وان وقع للحاكم عين احديهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له بخلاف المفتى وهل للحاكم ان يقضى باحديهما فى وقت لشخص وبالاخرى لغيره فى وقت آخر قال المحققون نعم اذ ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعى خارج على عدم جوازه كما روى ان النبى عليه السلام قال لابى بكر لا تقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر فى المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك ما قضينا وهذا على ما نقضى لكن يجوز ان يكون ذلك فى صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثانى على الموجبة للحكم الاول **قال** قدس الله روحه اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والالزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه بعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون نقلا او ان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين العمل بالقطعى والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو اما ان يكون فى دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول **اقول** تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما وهو على ثلاثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والآخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجحية وخالف فى ذلك قوم وزعموا ان الحكم اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما

والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة فى الامارات لكانت معتبرة فى الشهادات المتعارضة والتالى باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم فى الشهادات واما بطلان التالى فبالاتفاق **والجواب** المنع من بطلان التالى ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح فى الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبزيادة التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلى الوصف المذكور بل نقول ان العلة هى الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل به وهو الثابت فى المتعارضة دون الشهادات هذا ان لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك فى ان الاول اولى ولعرضه المصنف طاب ثراه فى النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة فى احد الدليلين وابطال لهما فى الآخر ولا شك فى اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعين من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاية بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثانى وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض فى اليقينيات محال اذ الدليل اليقينى لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورة

الابتداء او بواسطة شانها ذلك اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضرورى بصحة المقدمات اى بكونها صادقة فى نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضرورى بلزوم اللازم عنها والعلم الضرورى بان ما لزم عن الضرورى لزوما ضروريا فهو ضرورى وحصول ذلك فى الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح فى البديهيات وقول المصنف طاب ثراه فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون نقلا فيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعنى التعارض الظنى وانما استثناه من اليقينى من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقينى فالعام فى نقله والخاص فى دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فيتعين العمل باليقينى ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لليقينى اللازم للدليل فلا وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا فى الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف طاب ثراه هنا بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو يعنى الترجيح امر نسبى لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشىء آخر بحيث يندرج فيه الامارات **قال** قدس الله روحه البحث الثالث اذا تعارض نقليان يرجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول او بامر خارجى فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه والاضبط والازهد والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذى ظهرت عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ضبطا او حفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على المختلط فى وقت ما والحافظ على الراجع الى كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وغير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على

بعكس به

المحلل

المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمفصل بجزءه ومن وافقه الاكثر
على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث
حكم بالتساوي والمتأخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة الرسول ع و
كما اخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح تقدم المسكاء على ذي السبب للخلاف
في حصر الثاني على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام والخصص على
المجاز وما دل بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي وما الذي لم يدخله التخصيص
على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل عن الاصل والمحرم على المبيح والباقي للحد على مثبته و
الطلاق والعتاق على نافيهما والمحرك بالعلة اقوى والموكد على غيره والموافق لعمل العلماء
او الاكثر او الاعلم واذا تعارض قياسان فذا اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلية فيه نص قاطع
والمتعارض فيه ترتيب المتعارض في الاخبار لانا نشرط التنصيص على العلة اقول قد
عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه لكونها الواحد العام فانه ظني
في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه آخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار
الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان
الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر
نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرها لها فكما تقدم في
باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق
بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال العرود(?) وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها
ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور
الاول الترجيح الحاصل بالاسناد هو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول
منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان
رواته عن الرسول عليه السلام بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته خمسة لان الظن

الحاصل

الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من
الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات
اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع يكون ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد
من الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم
كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما لا يكون سببا للرجحان وهو ما اذا كانت الكثرة في
الوسائط المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا
كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي
الواسطة بينه وبين الرسول ع وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما
اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون
حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان
ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها واضح بضعف
الظن عند تعدد الوسائط المرتبة وكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية
واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه
نادر والاولى ان يتوق ان يلمح(?) في قلة الوسائط الى احتمالات تحقق والمقرفة(?) كان مرجوحا لان
الجري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعرض عنها
طالب ثراه في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا
اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساوت في الصفات اما اذا تعددت وكانت
صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالعدد او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة ومع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الآتية فانه انما يبحث عن الترجيح
به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر
كان كل واحد منهما ارجح من الآخر من جهة ولو كانت الاقل ترجح من جهتين وعكس الحكم اكثر

كما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او
مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور
الاول رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا
سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يتفحص عنه ويبحث عن تأويله ويسأل عن مقدمته وسبب
حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يميز
بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له
على ذلك فينقل ما يسمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال
وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث باللفظ فلا وهو باطل
لما ذكرناه الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق باحترازه عما ذكر من
الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل المعنى(?)
ويمنع حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنيوية والمهانية(?) على تحصيلها ويرجح رواية
الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر
فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل
بها لان العارف باللغة العربية متمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقادر على معرفة المقصود
من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل
بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف
غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين
صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك توجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب
الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من
روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي ع تزوج ميمونة وهو حلال

الكرم

على رواية

على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل
نكاحها عن رسول الله ص السادس رواية اكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك
لان مجالستهم يفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن
الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من جالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك السابع
رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما روى احدهما انه رأى
زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الآخر انه رآه في فجر ذلك اليوم ببغداد فطرفة(?) الاشتباه
الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح واما الترجيح الحاصل بالورع فهي امور الاول
رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح
من رواية من ثبت عدالته بالتزكية الثاني من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية
من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او تزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم
الاورع ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول الرابع
رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبت عدالته
بتزكية العدل من دون ذكر السبب الخامس رواية من ثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره
ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره وان قلنا ان كل ذلك تعديل
وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما
الترجيح الحاصل بسبب الزكاء فهي على وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية
من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول ع
راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان لرجحان الظن
الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث رواية دائم العقل راجحة على رواية من
يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله

او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعمل على
كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه
والنسيان على الحافظ بخلاف من يعمل على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح الحاصل بسبب
تزكية الراوي فامور الاول رواية الاكثر من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره
لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا
عن ذلك واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين
ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الاكثر من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
ع من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الخبر بعينه الثاني رواية غير المدلس
ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب
راجحة على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة على معرفة
عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن خلاله بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس
اسمه باسم الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع ضعفه بعينهم
لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية
فامور الاول ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول
ع والآخر متفق على رفعه الى الرسول ع فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن
الرسول ع وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب حدوث
ذلك الحكم ارجح من رواية من يجرد عن ذلك لان ذلك اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون
الثاني الثالث الخبر المنقول باللفظ ارجح من المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل
بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ويتطرق الغلط
الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المسند
بحيث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بعينه

انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر المسند راجح
من خبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى
ابن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا
ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه و
يتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وعدمها واما الواسطة في المسند معلومة للراوي وغيره
ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وادعى ضرورة رجحان خبر
من يمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا الواحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التحقيق والاجتهاد
والبحث احتج المخالف بان الخبر المرسل لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول ع الا مع القطع
بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ع قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده وذكر
الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ع
قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم
بصحة خبر الواحد وهو حمل غير جائز ومع امتناع اجرائه على ظاهره يجب حمله على ارادة
ظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كذا وسمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي
ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر
الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد
به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله واما لو قال عن رسول الله ص كذا فانه لا يرجح على المسند
لانه في حكم قوله روي عن رسول الله ص ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كابن
ابي عمير من الامامية يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية
قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح المتعلق بحال ورود
الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه ناسخا

المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المرتبة ويتفرع على ذلك امور
الاول يرجح المدنيات من الآيات والاحاديث على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت
قبل هجرة الرسول ع والمدنيات بعدها فتغلب على الظن تأخر المدنيات وتأخر المكي على المدني نادر
قليل فيلحق بالغالب الاكثر الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي ع وعلو شأنه على غيره لان
قوة شوكته ع وعلو شأنه في آخر زمانه فيغلب على الظن تأخره وقال آخرون ان دل الاول
على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما اذا لم يدل الثاني على
قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تأخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول
صدر عنه في آخر زمانه ع وفقد ذلك في الثاني لاحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في
الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه ع وهو
مع تحمل المتقدم سيان فكان ويبقى الرجحان السابق بحاله الثالث ان يكون راوي
احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم
الاول لحصول الظن بتأخر الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في زمان
المتأخر مع الرسول ع لم يمتنع من تأخر روايته عن رواية المتأخر اما اذا علم موت المتقدم
قبل اسلام المتأخر وعلمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان
لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تأخر رواية المتقدم على رواية المتأخر لا يمنع
رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتأخر فلا يحتمل تقدمها
على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فيكون رواية المتأخر
متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تأخرها عن رواية المتأخر وتقدمها عليه واذا
احتمل رواية المتأخر في حالين من ثلثة واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحد منها
فيكون الاول اغلب على الظن من تأخر الثاني الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مستقلا اي
لم يرد على سبب والآخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين

زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم
نقل به الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المستقل على العام الوارد على سبب انما
يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه
كان خاصا والخاص مقدم على العام الثالث الترجيح العائد الى المتن اعني لفظ الخبر
وهي سبعة الاول ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول ع اذ كان افصح
العرب وقد قال ع انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه ع حتى ان بعضهم رده
محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان راويه نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير
فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح الاشد فصاحة على الفصيح لانه ع كان مختصا
من الفصاحة بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير
متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال آخرون لا يرجح بذلك لانه ع كان يتكلم بالفصيح
والافصح وكذا في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح
على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له ع في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية
القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة
راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته
على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها وفيه آخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من
الحقيقة المرجوحة وكان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان
بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج
كالاستعمال والظهور لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع
اعتبار عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا في المعنى الشرعي
اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه

الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس في هذا اللفظ اللغوي عرف فلم
يرجح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي
معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي
اولى واختار هذا التفصيل المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس
الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احد دلالتي الخبر الواحد على الآخرى
واما القسم الثاني فلانه عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق
ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وتعلله بكون اللغوي
اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضعه
وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرع ما وضعه الشارع لمعنى ما لا ابقاه على موضوعه او استعمله
فيه وكذا الكلام في العرفي **السادس** العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص
لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه **السابع** الدال على المعنى بمنطوقه اولى
من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في
مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك **الرابع** في الترجيح العائد الى
الحكم المدلول عليه وهو ستة **الاول** اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا
له كان الناقل ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل
مستفاد منه ما لا يعلم الامن ه والمقرر حكم معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل
يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا يكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل
ثم ازالة المقرر حكم الناقل ~~حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل~~ واحتج الآخرون بان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الامن الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما
على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر

واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان
فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه
الذي ذكروه انما يتحقق اذا جهلنا تاريخ الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض
اذ لا يأتي فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين **الثاني** اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل
الآخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال
ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل اذا كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم
والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم
على الفعل ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب **الثالث** اذا كان احد الخبرين متضمنا نفي
الحد والآخر متضمنا ثبوته قدم النافي على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف
الاصل النافي للضرر والنافي له يكون على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي
ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة
وحصول الشبهة توجب سقوط الحد لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر لعلم ما تقدم
من ترجيح الناقل على المقرر **الرابع** اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق و
الآخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين
على خلاف الاصل فيكون زوالها على وفق الاصل والخبر المثبت موافق الاصل فيكون راجحا
على النافي بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح و
اثبات ملك اليمين الراجح على النافي له **الخامس** اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته
والآخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه
الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول **السادس** اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم
مقرونا بتاكيد والآخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عم ايما امرأة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل **الخامس** الترجيح بالامور الخارجة وهو ان يوافق

احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والآخر ليس كذلك فالاول ارجح
لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الآخر لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان
اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل **تتمة** في تعارض
الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم
ح يكون التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص
على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما
قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين
احدهما اغلب على الظن من الآخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح
وكذا لو كان دليل علة حكم احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا
نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الآخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى
وكذا نطرد في التراجيح التي تجب الحكم وبالامور الخارجة كلها **قال** قدس الله روحه
المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد
لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم
شرعي والاقرب قبوله التجزئة لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد
في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الغرض **اقول** لما فرغ من مباحث الكتاب
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه
او احكامه اما الاول فلنعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق
امر من الامور مستلزمة للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ
وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه

ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا
لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا
بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب
وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في
تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي لكون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا او استفراغ غير
الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع
في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه فاستفراغ
الوسع في طلب الظن كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للاصطلاحي
عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام
وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث يحس من النفس
العجز عن المزيد ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا
معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك سميت هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها
مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا
باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد ولنعلم ان الاجتهاد
يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل
الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم
نعم لان المطلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها
من المناسك والرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه
الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية
ما في الباب انه يبقى لعله شذ منه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد
به ولانه لما احاط بدلائل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها

صطلاحي

من المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز الشافعي الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتج على ذلك بان مالكا كان فقيها اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منهن لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او لانه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج آخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما يجهله من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب انه خلاف الفرض اذ المفروض حصول الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده قال قدس الله روحه البحث الثاني النبي عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عليه السلام قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل عم فينتفي الوثوق بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفى الله عنك ولقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت لعدم رفع التشريع شرعا والعفو عن اصحابه او ان الاذن شرط في الاباحة فصح اسناد العفو معه وعدم سوق الهدي لا يدل على ان السياقة بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال الصحابة واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوزه في امور الحروب دون احكام شرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي الثاني انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة

القبلة لا يجوز له التحري عنها والتعويل على الاجتهاد فيها الثالث مخالف النبي صلى الله عليه وآله في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي ص ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا به الرابع لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكمه في المتعمل كان معلوما له بطريق الاجتهاد لكن ذلك بعيد ووقوع الوقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي ولو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد ص هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل عم فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده عليه السلام بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي عم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاد الثالث قوله عم حين امر الصحابة بان التحلل عن لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع الماموريها فلا نحن فلا نسلم ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى بل يمنع من تجويزه وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره اذا رآه رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك لو كان كذا من غير

ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرما يسأل الله تعالى عقوبته له او عفوه عنه ويجوز ان يكون اذنه ماجرا للمتكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطة باذنه لهم عم فيه ويكون مجرا في ذلك بان الاولى ترك الاذن فصح اسناد العفو معه اليه عم والحق انه لا يتوجه العتاب اليه ص من الله تعالى في شيء اصلا مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى فان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما لبس عم بالحج قارنا ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القرآن اليه تاسفا على فوت تلك الفضيلة ولقائل ان يقول عليه يحتمل ان كان بوحي من الله تعالى استحال تاسفه على فقده وان كان قولا بانه في افعال الحج لا يكون بوحي قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وعدل عن الآخر الذي هو الافضل قلنا اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو رجع اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بهما وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول عم واصول قواعد الكلام وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو

حماية آية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية عن المسائل الاصولية اقول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المنقسم بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما معها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالغنية والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام في تعلمها من النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعد شيئين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن في كل ما تضمن اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد

عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في
كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى
وكذلك في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد
به معنى آخر مغاير لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة
المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها
عن فعل القبيح والاخلال بالواجب موقوف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب
الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى
واتصافه بالقدرة التامة والعلم التام والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال
ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور
منه التكليف والعلم بالرسول صلى الله عليه وآله وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول
عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قطعية
وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى ويجوزون
اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك سبيل دلالة المعجزة على الصدق
ويجوزون ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في دعوى النبوة ويحكم
به قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم

الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام
الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن ظهر قلبه او يكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يعتبر شرط
حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط
الاحكام منها يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة
والامانة والثقة واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا نشترط علمه
بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو من خمسمائة آية اما على

ذلك

ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية
اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب
الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها
عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها **الرابع** ان يكون عارفا بالاجماع اي
بماهيته ومواقعه اي ما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لولا ذلك كان جاهلا بها او يفتي بما يخالف
ان يؤدي به اجتهاده الى خلاف ما يفتي به فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية
ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع
الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان له في المسألة
التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه ان تلك الواقعة في عصره
وان اهل الاجماع لم يتكلموا عنها ولا عن شيء من ملزوماتها **الخامس** ان يعرف ادلة العقل
والبراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف من نص او اجماع او
غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي بيانه وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء مطلقا
على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به **السادس** ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند
تحققها يكون الضرب منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل فتوقف به والحاجة اليه كلية
عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب
العزيز او السنة المقدسة او غيرهما **السابع** ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة
من الكتاب والسنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان والا على حكم يناقض الحكم
المنسوخ الذي دل على رفع حكم الآية السابقة فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان
للاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا
وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيان

والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة
على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهد فليس شرطا لان هذه الفروع
استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها
عنه **الثامن** ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية المستفادة
من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متنبها للوازم
المعنوية والخارج للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد
المطلق اما المجتهد في مسألة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسألة من
الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم **قال** قدس الله روحه الفصل
الثالث في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية
وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة **اقول** لا يتحقق
الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي
ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الحقيقية والتقييد بالشرعي يخرج
الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام
وغيره وبالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظائره حجة وما جرى
مجراه من مسائل اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة
القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر
وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصنف طاب ثراه اهمل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين
في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف
المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين
بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بما حدث من المسائل التي لم يبحث

عنها

عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية ولم
يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية
مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسألة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان
كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي ذكره فغير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها
اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا **قال** قدس
الله روحه الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت العلماء على ان
المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب
لا على معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب
عليه دليلا فالمخطئ مقصر فيبقى في العهدة واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد
وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل
والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم معين
عندهم ثم المخطئ معذور اجماعا الا من بشر المريسي فان احدى الامارتين ان ترجحت على الاخرى
تعينت للعمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان
امارته خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او تكليفا بما لا
يطاق وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان
فالحكم اما التساقط او التخيير والرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له
مخطئ فالمصيب واحد **اقول** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ آثم
مقصر والموجب لعدم اصابة الحق على الجاحظ وابي عبد الله الحسن العنبري فانهما ذهبا
الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقاد المحكم

لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقول بل مرادهما نفي الحرج والاثم على المخطي باعتقاد الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدركه من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بانه يمتنع من وضعه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكين العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور بالعلم في الآيتين مواجهة للرسول عليه السلام من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول صلعم كما تقدم فيكونون مكلفون بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة سبيل الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التوجيه ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال ذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول بعضهم واما الاول فهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء وللحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران وان اجتهد فاخطأ ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابته لكن

الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال آخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو معذور لنا في جهات الاول ان المجتهدين اذا اعتقد كل واحد منهما اعتقادا احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت والاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احد الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ان الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ كذلك ايضا فاذا خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المعينة لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المرتب على تلك الامارة فان النزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين

من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الآخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما يبنى على امارة خالية من المعارض او راجح عليه عنده لا في نفس الامر ولا يلزم خطأ مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال قدس الله روحه البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد في نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الآخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل يطلب من يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساووا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلث فتخالعا فنكح ثم اعتقد مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا

قطعيا لا ظاهرا اقول الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان نزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره فان كانت بخصوصه عمل على ما يؤديه اجتهاده اليه فان استوت عنده امارتا الثبوت والنفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان تعذر تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي حلال له وطيها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وبما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الآخر والآخر ازهد فالاولى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يحتسب به من الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها

اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان
الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج
العامي المختلعة ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم يتغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب
عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى
الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف متى
اتصل بالحكم المجتهد فيه استمر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي من نص او
اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع
قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطاه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المنافي بالحكم والقضاء بالاجتهاد
الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره
بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة
التي نصب الحكم لها لاجلها قال قدس الله روحه البحث الثالث المجتهد اذا ذكر دليل
فتياه اولا لم يجب تكرار الاجتهاد ولو اجتهد فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه
ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك اقول
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له
الفتوى به ولو لم يكن متذكرا له لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى
خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه
عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه
فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن
مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى مكان افتاه بذلك

وقال

وقال سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه ح لا مستند
في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك
به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن ان الذي
افتى به حق فجازت له الفتوى لوجوب العمل بالظن قال قدس الله روحه الفصل الرابع في
المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما
ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على
الله تعالى بما لا يعلم وهل يجوز لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن
ميت لم يجز العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وان حكى عن حي من
اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا وكذا لو سمعه
من مخبر ثقة عن المجتهد وان كان كتابة فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير
والا فلا اقول يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا تقبل فتوى غير المؤمنين
ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه
ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره وسنزيح في الايمان البلوغ والعقل الثاني
العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا
عن رتبة قبول الشهادة فالاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم
الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل
قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم
مع الجهل قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة
لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين
بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى

والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وح يجب التاويل اما في لفظه القول بان يحمل على
القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن
وح لا يمنع الفتوى والحكم اذا استند الى التقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب
مع الرسول ع وهل يجوز لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين الاقرب انه لا
وذلك قد منع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان المطالب انما
يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير
لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز
للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسال عما
اخذ عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا عن التدليس والاغراء
بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسأله عما عنده
مما قاده الدليل اليه فجوابه ح بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل
وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سواء كان حيا او ميتا وفصل
آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع لو خالفه
اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا معنى
للميت قول وفائدة ذكر المجتهدين بعد موتهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وتجنب عن الحادثة
ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره
ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمراة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض
والقياس مما يحكيه لها عن المجتهدين وكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان
الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الاحاد الى البلاد في تعريف الاحكام ولولا وجوب القبول
عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن

المفتي

الكتب

المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب بالاحكام ويبعثها الى الاقطار وان لم
يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف
طاب ثراه قال قدس الله روحه البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في
فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم
التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان
وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين حدوث الواقعة فهو باطل بالاجماع وان كان حين
حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد
فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه عم مامور بالعلم فيجب عليه ولان تقليد غير معلوم
الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطأ وقبول النبي عم من الاعرابي الشهادتين لعلمه
بتحصيل اصول العقيدة له فيما تقدم بمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد
في فروع الشرع ام لا اكثر المحققين على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا
لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا اذا كان
عالما الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل
الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى
التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والالكان اما غير مكلف بفروع
الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل
لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب
وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي عم واما العموم

بالرواية لا بالفتوى لما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض
الآخر حتى يكون ذلك معتبرا الثاني ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا
فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء
والآخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او التقليد والاول باطل
لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل
ايضا لانه لزمه الاستدلال فاما حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل
لوجهين احدهما ان الرسول ع والائمة بعده لم يأمروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل
رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم واشتغل عنها
والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثالثة فانه لا يجوز التقليد
في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وبعثة النبي
ص واثبات صدقه وهو مذهبنا المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في
ذلك عبد الله بن حسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل بعضا اوجبه
قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي ص ومتى كان كذلك كان
واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه
هذه الآية مما تقدم من دلائل وجوب التأسي به ع ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق
لما لا يؤمن ارتكاب الخطأ وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع
كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من
المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي ص لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين
وكان يحكم بايمانه وما ذلك الا الاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء
منه بذلك فانما كان لعلمه ع بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة نفسه وان لم يتمكن من التعبير
عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه ع بالشهادتين كيف والامر

بنظر

بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض قال قدس الله
روحه البحث الثاني العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل
الاجتهاد تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان
عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي وان لم يكن قد اجتهد
فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي
به وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق
اقوى فيتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي اقول الواقعة اذا نزلت
بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من
الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد
كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد اولا والاول اما ان
يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة اولا فان كان الاول تعين عليه العمل
بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا
وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد
وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي في قول له
تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به
وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف طاب ثراه الاول
واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه اما الاولى
فلانه مقرر اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد
اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد
المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده
وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده نفسه واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين متعين

الى طريقين شرعيين واجب اجماعا قال قدس الله روحه البحث الرابع لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد لكن يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه واذا غلب على ظن المستفتي ان
المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو وجد
اثنان متفاضلان فان اتفقا والا اجتهد في الاعلم الاورع فقلده فان تساويا تخير وان رجح
احدهما بالعلم والآخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس
العلم اذ ليس على العامي ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد
حي او ميت ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا
تساوى المفتيان وقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في
غيره اقول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال العامية قائم
فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص الناس ولا نشترط
علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا سبيل له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا ومعه يحرم عليه
الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل
الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم صحيحا بل الواجب على المستفتي
استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ
في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق ويرى اجماع الناس عليه والعمل بقوله والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه
واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظن خاليا
من العلم والتدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز
له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها ولغير ذلك كذا لا يجوز

للمقلد

للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان
تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في
معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد عند
تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن
سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد
بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر
في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر وغلب على ظنه
المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند
تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحلال والحرام
في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي
في صفتي العلم والورع فيتعين الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع
مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها
فاما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما
ارجح في العلم والآخر ارجح في الورع فقال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه
وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وان كان الغير
اغزر علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد وغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن
المفيدة للعلم والظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه
ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان
ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسأل عما عنده و
ما استفاده باجتهاده لا عما هو فيه لغيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه
مشافهة او نقل اليه ثقة او كتب اليه به كتابا يأمن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا

وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاده الافضل الغالب على الظن اصابة يرتفع ظن اصابة المفضول ويظهر ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في ساوى ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف طاب ثراه والحق انه ان كان ظنه رجحان غيره على المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامة استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم الجهلا والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم وانكره آخرون لانه بالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع الى غيره في الحق جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظن رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الآخر كما تقدم **قال** قدس الله روحه الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لعقضاء الجهل العقل بذلك واكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية مبنية لان الدليل اذا تم لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتج بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان ثابتا

عليه م

والا فكان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بابطال النافي لا دليل عليه فهؤلاء ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر للظن فنوعين الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل قطعا **اقول** لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها وهي امور **الاول** استصحاب الحال فهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه **الاول** ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العمل بمقتضى ذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجوبون القفار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة الموهوم فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسوقهم الى بلاد الهند لطلب الافاوية الحارة وسفر اهل البحرين الى البصرة طلبا التمر وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما راجحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته الباقي له واما التغير بزوال الحال الاول فيتوقف على وجود زمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس مقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على سببين اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث **واما** الثاني فظاهر وهذه الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها وكان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه العبارة **الثاني** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل

انما يجب العمل به اذا لم يطرا عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالمخصص للعام والمقيد للمطلق او معارضه دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فيتبين ان الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه **احتج** المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني لكان التسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على النفي المدعى له ام لا فقال قوم لا دليل عليه للاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي لتعذره على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصنف طاب ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل على النافي انه قد كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يطرا ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان

كونه

كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون مستغنيا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجوده تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر لكونه نافيا ولدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه ملزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع رد الوديعة او تلفها وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة لانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ومنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع ثابت بالآية ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وقال آخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وحينئذ العدول الى اختلاف العبارة الدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في معناه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه

ليس م

تعالى

هيئة

لو احد بقوله … بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعدم مساعدة العبارة عليه وآخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى اقوى منه
ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة
عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع
الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه من نص
او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان
في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا وهما فلا نزاع
لنا في التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض
وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم
اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم
البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق
اتفاقا فمحصل النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان

وتسميته

قال قدس الله روحه البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة يجوز الخطأ عليه والمخالفة
لكل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم التناقضات وعدم الدليل ليس دليلا على العدم
والا لزم العكس في المشكوك فيه لعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول
الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم او للحاكم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا لبطل التكليف لان
قول المكلف ان اخترت افعله وان لم تختر فلا تفعله اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل
والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف العلم بالحسن فان تساوى الوجود
والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد فيه من طريق والا لزم الاتفاق ولان جوازه ذلك في

تكلفهم

حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر الطريق
المختلف فيها وهو امور الاول قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبتت عصمتهم

عليهم السلام

عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولآخرين حيث قالوا
انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة لما لم يكن معصوما
يجوز عليه الخطأ والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في
كثير من المسائل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما
ونقض بعضهم اقوال بعض فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين
وهو محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي
حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض الراجح عليه او المساوي
كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض
الراجح عليه او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب
النقيضين انما يلزم على تقدير التساوي المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ودون
العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في نظره
والمجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على
الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي
لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لحصر
مدارك الادلة على انحصار ادلة الحكم الشرعي الثلاثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد
بدليل فيها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في
الازل والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا باطل
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا
على عدم العدم لعدم اولوية احدهما في الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت
الحكم لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما موجودا في
تلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة ونعني بالتناقض هنا الثاني المذكور

بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس حكمه حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل
يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجوزه يونس
بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال
للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة
فلا يكون تكليفا وفيه نظر لمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مأمور بالحكم
باحد شيئين الطرفين وملزوم بذلك الحكم في مواضع تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط
التكليف بذلك سقوط ساير التكاليف عنه اللهم الا ان يكون المراد بذلك تفويض
الحكم اليه في كل امر حتى اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص بما دل او دليل لكن ذلك
مما لم يقل به احد الثاني المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك
فيستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيل الحاصل وليس ذلك
كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر
فان التكليف انما هو بحكم معين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس
حاصلا حتى يكون فيه تحصيل للحاصل الثالث الفعل لا يفعل الا بما يحسن اذا علم المكلف
او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة
تقتضي ذلك فصل بعد ما يكون مكلفا بما لا يطاق وفيه نظر لمنع من كون حسن الفعل
في الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة
من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره
بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه
على الامتثال ويصفون فعله بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المأمور به
بل وان علموا اذ هو يعني حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو

يلكل

باطل اجماعا وفيه نظر لمنع من الملازمة قال قدس الله روحه البحث الرابع في كيفية
الاستدلال الدليل والمطلوب لا بد وان يتناسبا وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل
المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقر بخلاف
ما استقري الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل
النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس
وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان اشتملتا على
على المط او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي فان متصل ومنفصل
ويشترط في المتصلة لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم
انتج عين التالي وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض
المقدم ولا عين التالي لجواز كون اللازم اعم ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم
او الاستثناء فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين احدهما كان نقيض الآخر
ونقيض ايهما كان عين الآخر فالنتايج اربعة وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين
ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس
واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول
وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني
وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي
الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي
الرابع عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة اذا
كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتب المنطقية اقول لفظ
الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو
ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة

كلمة

عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون
بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما يكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل
المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من سعى القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات
جزءا بعد آخر فاذا وجدها مجتمعة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا
راينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل
كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات
المذكورة وجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات
ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى هذا
اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل
عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزمه كل
عدد يعده الواحد قطعا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس
في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان لم يشتمل
الدليل والمطلوب معا امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل
وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من
الاستقراء والقياس لانا اذا بينا علية الوصف المعين كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده
في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم
يوجد الا جزئي واحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء
فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه مسلك آخر من

او مناسبة

او مناسبة او اعتبار وغير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة
المعينة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة
محمول المط الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري
وح لا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المطلوب له او سلبه عنه معلوما وثبوت ذلك المتوسط
لموضوع المط او سلبه عنه كذلك فوجب تركيبه من مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط وينفردان
بطرفين آخرين فان كانت احديهما مشتملة على المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف
منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما
شرطية وهي التي تحصل عند حذف الادوات لا قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي
تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخرى او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه
لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اعني احد جزئي القضية الاخرى او
نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب او
سلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او رفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان
الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والآخر
وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء
احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
او لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس
المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون
الشرطية لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها
وانما كان ذلك شرطا لان المنتج في هذا القياس هو الاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية تحت

ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل بالقياس المؤلف منها فائدة ولجواز مصاحبة
احد الجزئين للآخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء
لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية وكون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت
اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير
وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ~~ان استثني عين المقدم انتج عين التالي~~
فان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم
ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا
ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من
ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم
ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم
واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتايج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة فيه
عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا
اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وح لا يدل رفع
احد جزئيها ولا وضعه على رفع الآخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء
عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة قد يكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها
على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا
العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتايج حاصلة من استثناء
عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل ينتج عين الآخر
مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد
فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على

الصدق

الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وهي
اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر ولا ينتج
~~نقيض كل الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الآخر~~ واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج
لانه اعم من عين الآخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو
وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون
اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض
اي الجزئين كان ينتج عين الآخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه
اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر ولا عينه اما الاول فلان
كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الآخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان
احدهما لو استلزم الآخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان
ح لان ارتفاع كل واحد منهما يوجب تحقق الآخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون
اسود ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني
فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال وابينها و
اكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى محمولا في
الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما
جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا
فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال
شرائط لا يتحقق بعض الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب
الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني
لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى

وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان
وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان
الحق السلب فضروبه الناتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية
مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل
ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض
ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني
فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة و
الاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم
بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في
الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا
لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت
في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا
كان الحق الايجاب فضروبه الناتجة ايضا اربعة وكل منها لا ينتج الا سالبة الا برده الى الشكل
الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب
ينتج ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان
يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه مع الكبرى هكذا
بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول
واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل

لا شيء من

ا ب

ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا
لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب
وهو ينافي الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى
ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا
وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل
ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب وهو ينافي الصغرى وهذا هو
الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول
واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الج المحكوم عليه بالباء
د فيصدق هنا مقدمتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهو قولنا كل
د ب الى الكبرى وهو قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض
ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع
سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان
يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى
وهي قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب وهو ينافي الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف
ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل
الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق
السلب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد كذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق السلب
واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط

ينتج لا شيء من ج ا صح

من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة صح

الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو
قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول
اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط
اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبرى الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء
من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد الكبرى المسلم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى
ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني
من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب
وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو مضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا
بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية
ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان يضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض
ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض
بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج و
كل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه
النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه

وهو كل

وهو كل ب ا فنجعله كبرى الصغرى ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا
وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان يقول بعض ب ج
ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان يفرض الموضوع
وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل
د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من
د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج
ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة
هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المطلوب
واما بالافتراض بان يفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاول صغرى
الكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل
د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج
سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف
وهو ان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله
كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو ينافي الكبرى او بالافتراض
بان يفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فنضم الاول الى الصغرى
هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب
ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم و
الكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فقط

د ج

يبقى لكل احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب الخمس الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية تسقط ستة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلاث الصغريات وهو ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين كذا فبقي الناتج من خمسة ضروب خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما العكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو نقيض الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من

ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما العكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج وبالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في ضروب الاشكال الثلاثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة ولا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية كالمطالع وشرحه وغيره فليطلب من هناك

قال قدس الله روحه الفصل الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او اجماع وجوابه ببيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل وكونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع واثبات العلية باحد الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى بيان استقلال مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف مما يستغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل وردة قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم ويرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف او عدم

انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى آخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل ولا حجر في الطرق واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق ولنكتف بهذا آخر ما نذكره في هذا الكتاب من كتابنا ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الوصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب اقول الاعتراضات وان كثرت فحاصلها يرجع الى قسمين الاول المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه و الثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محامل على السوية او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما يثبت فيه الاستفهام صح عنه الاستفهام وعلى السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان حصل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم ان لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض ولا يلزم منه دعوى الاجمال في الغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لا منتسبا الى العناد اذا ظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال او بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدره المستدل على بيان تحقق الرجحان ولما قدم هذا السؤال على غيره لان ما عداه متفرع

على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه و جواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب الغرابة بالتفسير والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك بعدد محامل اللفظ ان امكن او ببيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة آية الظهور او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص لا لفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماول بذبح الكفار بدليل اخرى ذكر اسم الله على قلب المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص لمعارضته للتلف وهو بعض الوجود الذي اعتبر المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه حسب المعترض فان ذكره بامر نفي العلية وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى في القدح في المناسبة لا سيما مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب كل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع الطمع الحاح النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره على ما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من الجملة والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة

كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا
لانه انشاء الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم
يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان
شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاه من الدليل الى غيره وهو انقطاع
ايضا وقال آخرون لا يكون منقطعا لانه اثبات الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا
بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في
الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما
لا يمتنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها
في الفرع باثبات مطلوبه ولا يسكت الا على من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمتنع هنا من الاستدلال
على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص
او غيره **الخامس** منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لان فرض ان علة
حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان
يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل
سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل
من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل مسئلة **السادس** منع علية الوصف
المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة لبه وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم
وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره عما قبله من الاسولة لان علية الوصف
صفة للوصف فتحققها يتوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف
وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل
من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف

الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى
الى التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة
ولا يكاد يخفى فساده فانه يلزم ان لا يعجز القياس لا رد فرع الى اصل بجامع بينهما وحق انه المستدل
بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه فلجواب المنع من تحقق القياس اذ كان
الجامع فيه مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم فيه وجواب السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف
من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة **السابع** عدم التاثير وهو عبارة
عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسم الجدليون
الى اربعة اقسام **الاول** عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الملحوظ في الدليل
طردا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم
في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور
وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة
الوصف للحكم المانع من كونه علة له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد
تقدم **الثاني** عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف مما استغني عنه في اثبات
الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجب في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل
في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه ورده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني لان
حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع و
قبله آخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل ورآء ما ذكره المستدل احتمل
تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما الا معين او مبهم على وجه لو بطل احدهما
امتنع التعليل بالآخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا وعلى الثاني يمتنع
ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين وعلى الثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح

وهو محال فكذا ما يلزمه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع
دون الآخر لجواز كون ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه
اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات
العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او ببيان كونه ملغى في
جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا
كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف
المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل
فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان
رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعارض بوجه من الوجوه المرجحات
السابقة **الثالث** عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل
كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان
بتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان
ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع
الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف وان ادرج في الحكم **الرابع**
عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور
النزاع وان كان مناسبا كما يقال في المراة زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت
بغير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح
الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو
او غير الكفو وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم
الصحة لقوله عم لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من
غير كفو مؤثر في الاصل **التاسع** القدح في مناسبة الوصف المعلل به للحكم وذلك بما يلزم

من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل المصلحة المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة
عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل يختلف باختلاف
المسائل وله اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك
ان يقول لو لم يرجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع
على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو
خلاف الاصل **العاشر** القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة
المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء
المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر
اليها بالشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا
المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة
الى ما منعت منه فعلى هذا **جوابه** بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة
والامتناع العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات
وبه يتحقق انسداد باب الفجور **الحادي عشر** كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل
بالرضا والقصد فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع
عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره
وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط
القصد بما يدل عليه من الافعال المشاهدة **الثاني عشر** كون الوصف المعلل به منضبط
ما غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه
الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا
شانه فدأب الشارع فيه ردها الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس
في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ودفعا للاضطراب في الاحكام

عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابطه كضبط الحرج والمشقة بالسفر و
نحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا با
بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل
بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني بالمحدد ونحوه وقد
اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق
البحث فيه ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة
اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز
كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده
ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين
فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل الحكم بالجواب عنه و
هو اختيار جماعة من المتأخرين لانا وجدنا في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره
المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم
اولا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان
يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا
بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث
وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات
الثلثة يمتنع التعدي على تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي
ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون
عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه في الحكم

ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين دون الآخر ترجيح يكون تحكما لو اعطى بقيتها
فرادرهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع
ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي على تقدير
تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلثة وهو مطلوب
المستدل فلا يتم ح غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا
في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل آخرون فقالوا
ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف
الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد
ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع
ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع الوصفين فيثبت ان المستدل
لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل ببعضها فاي الامرين قدر فالاشكال لازم وهل
يفتقر المعترض الى اصل للوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال
قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب
القصاص في المثقل لعدم العلة وهو مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل
عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل
المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف
المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او
بعدم صلاحية للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا
بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض
حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او لوجود مانع للحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان
تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل

به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلاله
وبناؤه ملزوما لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض
في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال
مقصود المناظرة واختلف فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل
بما كان به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه
لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه
لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض لوجه من وجوه الترجيح تعين العمل
به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة
في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم
لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم
من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن سريج وآخرون جعلوه سؤالا
واحدا لاتحاد المقصود فيه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم البحث في ذلك
وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي
الاعتراضات واجوبتها تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف قدس الله روحه
الى ههنا فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على نوائر نعمه وتضاعف الائه و
مصلين على سيد المرسل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله
الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا
انقضاء


کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۲۲۰۹

